

Raymond BOURGALT

ELEMENTS DE PNEUMOMETRIE

Introduction à l'interprétation des spiritualités

UQAM

## SOMMAIRE

### 0. Introduction

#### Première partie: Enthymèmes

##### 1.1 Postulats

##### 1.2 Définitions

##### 1.3 Représentations

#### Deuxième partie: Théorèmes

##### 2.1 Trinométrie

##### Première section: Protologie

##### 2.2 Trinôme fondamental

##### 2.3 Principe

##### 2.4 Structure

##### 2.5 Intentionnalité

##### Deuxième section: Eschatologie

##### 2.6 Temps

##### 2.7 Idées

##### 2.8 Opérateur

##### 2.9 Histoire

##### Troisième section: Messatologie

##### 2.10 Religion

##### 2.11 Transjectivité

##### 2.12 Objectivité

##### 2.13 Subjectivité

#### Troisième partie: Problèmes

### Conclusion

## INTRODUCTION

0.1 Le sous-titre de ce traité, plus facilement compréhensible, doit être expliqué le premier. On entend ici par spiritualité toute expression de l'esprit, par interprétation une réexpression, par introduction l'étude des conditions de l'interprétation vraie. Si l'esprit est comparable à l'air comprimé, et s'il est dans sa nature d'être présence à soi et pression à se dire, une introduction à l'interprétation des spiritualités doit être un discours, et un discours à la quatrième puissance. Il suppose en effet qu'il existe: premièrement des pressions multiples, deuxièmement beaucoup d'auto-expressions, troisièmement plusieurs interprétations des textes exprimés et imprimés, quatrièmement la possibilité de parvenir à une interprétation vraie ou d'en débattre. Disons donc que c'est un discours sur les discours qui prennent pour objet la totalité potentielle génétiquement et dialectiquement ordonnée des discours en lesquels s'exprime le Discours de l'Histoire universelle de l'esprit. Un discours de cette sorte à la puissance quatre peut être simple, étant une répétition qui redit la désimplification par laquelle l'esprit s'explique dans les esprits, mais il s'adresse à ceux qui s'interrogent sur la complexité des discours attestés et contestés.

0.2 Le titre traditionnel des fameux Eléments de Géométrie d'Euclide a servi de modèle à celui qui a été choisi pour ce traité. Bizarre ou approprié, il dit ce qu'on a voulu faire: 1) un traité, 2) ramené à ses éléments, 3) de la mesure 4) de l'esprit. Car l'homme

mesure l'esprit comme la matière. Il y a cependant des différences qu'on aimera voir notées tout de suite. Tandis que la matière est seulement mesurée, l'esprit se mesure lui-même. Il se mesure aussi à lui-même, car il est balance, horloge et règle. Et c'est en tant qu'autre qu'il se mesure à lui-même: c'est donc un mesureur mesuré. Enfin, il se connaît comme tel, et cela depuis toujours: si l'homme n'a pas toujours été géomètre, pneumomètre il a toujours été. Aussi, peut-être n'y a-t-il de vraiment neuf dans cet ouvrage, outre le titre, que la tentative de reformuler, d'une façon qui résume un itinéraire personnel peut-être utile à d'autres, la vieille analogie de proportionnalité selon laquelle ce que la géométrie est aux sciences de la matière, la pneumométrie, de quelque nom qu'on l'ait appelée, l'est aux sciences de l'esprit: la théorie des mesures qui lui conviennent. Ici se déclare une volonté de traité, et donc de système, qui fournit d'autant plus d'armes contre son auteur que c'est aux éléments mêmes de cette science suprême qu'il s'efforce de conférer une forme rigoureuse: comme un système s'enlève sur le sol d'un asystématique non totalisable, il ne se peut qu'il ne soit marqué au coin des choix de celui qui le structure. Mais dans un milieu et un temps donnés, il arrive que le savoir courtise l'art et que les décisions de certains, préparées par celles de beaucoup d'autres, conviennent à plusieurs. Et de même que notre démarche suit les brisées de bien d'autres chercheurs, - et en particulier de celle de B.J.F. Lonergan, à qui nous tenons à rendre hommage, - ainsi on peut espérer que quelques autres profiteront de nos avancées et de nos avancés, à moins que ce ne soit plutôt de nos errances.

0.3 Si la géométrie peut être définie comme un ensemble cohérent, d'une part, de postulats, de définitions et de représentations, et

d'autre part, d'inférences, de théorèmes et de corollaires dérivant de ces prémisses et au moyen desquels peuvent être résolus systématiquement les problèmes de rapports qui s'établissent entre les masses, les durées et les étendues de l'hylosphère, la pneumométrie peut être définie comme un ensemble analogue de propositions s'offrant à résoudre de façon systématique les problèmes posés par l'existence des spiritualités, des cycles historiques et des systèmes intelligibles de la pneumosphère.

0.4 La géométrie a commencé par être la mesure (-métrie) des terrains (géo-), une technique d'arpentage permettant de résoudre facilement et rapidement les problèmes soulevés par la nécessité de mesurer les propriétés imposables et en proportion des dimensions des lots répartis le long des grands fleuves du Proche Orient ancien. Ensuite, Pythagore a établi un premier théorème, une proposition générale qui rendait possible de connaître par simple calcul et sans mesure effective la diagonale d'un triangle rectangle dont les deux autres côtés sont connus. Enfin, à mesure que les théorèmes se développaient et se systématisaient, les géomètres se voyaient obligés de définir des termes fondamentaux comme le point, la ligne, la surface, et de renvoyer dans une liste d'axiomes ceux qui ne pouvaient être définis et dont une certaine connaissance était cependant nécessaire à la logique d'une science rigoureuse. Cette exploration achevée, Euclide put composer déductivement le traité en suivant l'ordre inverse de celui de l'invention: Postulats et Définitions, Théorèmes et Corollaires, Problèmes. Ce furent les *Eléments de Géométrie*. On a dit plus haut que la présente étude prend ce traité pour modèle: elle se présente donc, non comme une phénoménologie de l'esprit, mais comme une noologie.

0.5 Le traité a trois parties. La première contient quelques postulats, définitions et représentations, la deuxième des schèmes explicatifs, la troisième l'étude de quelques cas particuliers. Le traité a donc quelque chose de plus rhétorique au début, de plus logique en son milieu, de plus pratique et poétique à la fin. On appellera ces parties: Enthymèmes, Théorèmes, Problèmes, - termes qui seront définis ci-après.

0.6 La géométrie ancienne affrontait systématiquement les problèmes de l'espace à deux et à trois dimensions, la géométrie moderne s'est attaquée avec succès à l'espace à quatre dimensions, - longueur, largeur, hauteur et temps, - et elle affronte depuis quelques années, si l'on peut dire, un espace à cinq dimensions, celui où il faut tenir compte de la variation des masses avec la vitesse. Par cette géométrie il est devenu possible de penser systématiquement l'histoire de l'hylosphère comme expansion d'une énergie qui, tout au long du temps, structure l'espace. Pareillement peut-être, les plus anciennes pneumométries pensaient et repensaient la pneumosphère sous la figure de deux ou de trois dimensions, de plus récentes ont explicité celle du temps ou de l'histoire, et il semble qu'aujourd'hui la pneumométrie doive se rendre capable de penser la variété et les variations des spiritualités, qui sont au monde de l'esprit ce que la pression explosive et implosive, évolutive et involutive, entropique et syntropique est au monde de la matière.

0.7 Une dernière remarque prémonitoire est sans doute nécessaire. Il est certain que ce que nous cherchons à rendre soluble ici pour l'esprit peut être pensé d'un point de vue matérialiste, c'est-à-dire en adoptant comme notion fondamentale le concept de matière. Le présent traité aborde le mystère de ce qui est à penser d'un point de vue spiritualiste, c'est-à-dire en prenant comme concept premier le mot esprit. Ce choix se connaît comme tel et ne relègue pas dans les

ténèbres extérieures les autres choix. Les hommes éprouvent le besoin de s'expliquer la multiplicité, la diversité, l'adversité et la succession des traditions. C'est pour cette raison qu'ils dialoguent et que, pour dialoguer avec le plus d'esprit(s) possible, ils composent des traités. Les traités peuvent être construits autour de n'importe quel concept un peu prégnant: le Monde, la Nature, la Matière, l'Histoire, le Néant, l'Être, Dieu, le Sujet, l'Objet, la Raison, la Foi, la Révélation, le Doute, le Phénomène, le Noumène. De tels traités existent en effet, et ainsi il y a diversité et multiplicité non seulement de spiritualités mais encore d'explications des spiritualités, explications qui sont elles-mêmes des spiritualités. Il semble, du reste, que dès l'origine, les spiritualités ont commencé à se constituer pour rendre pensables la pluralité et la variété des esprits et des expressions qu'ils se donnent. La présente théorie est donc un nouvel essai, et elle tente de s'introduire dans le dialogue et la dialectique des spiritualités et, avec d'autres, elle se caractérise par son point de départ, l'esprit. Son auteur souhaite qu'elle puisse être lue par n'importe quel homme spirituel et soucieux de science, même par un matérialiste, c'est-à-dire par quelqu'un qui est, à nos yeux, un esprit, mais un esprit qui a fait choix du mot matière pour construire son discours. Nous espérons écrire de telle sorte que celui-ci, pour peu qu'il soit conscient des prémisses et des soubassements de son système, puisse à la fois être interpellé par notre discours et le contester soit sur le plan de sa logique propre soit sur celui de la logique supérieure qui englobe aussi bien les discours soi-disant spiritualistes que les discours soi-disant matérialistes. Entre théoriciens conscients de n'être point le Verbe mais serviteurs d'une parole qui les précède et les dépasse, le dialogue



doit être possible et fructueux. Peut-être aboutira-t-il un jour à la mise en parallèle d'une pneumométrie et d'une hylométrie, puis à leur fusion en une théorie compréhensive analogue à ce qu'a été pour la physique la mécanique ondulatoire. Car ce que nous appelons esprit et que d'autres appellent matière est peut-être d'une telle essence qu'il ne puisse être visé par l'humanité historique et historique simultanément sous ses deux aspects, et la science concrète de la mesure de ce qui existe au delà de nos mots de matière et d'esprit consisterait à laisser jouer, au sein d'une logique transcendantale et transhistorique, les logiques formelles diverses qui sont comme l'horizon inatteignable des logiques discursives des différents discours.

## PREMIERE PARTIE

### ENTHYMEMES

1. Postulats

2. Définitions

3. Représentations

1.0 Cette première partie se divise en trois sections: postulats, définitions, représentations. La première section a le plus d'implications épistémologiques, métaphysiques, théologiques et personnelles, qui sont innombrables. Chacun pense sur le fond d'une somme presque infinie de volitions, d'intellections et de sensations accumulées dans l'étoffe bio-spirituelle de l'humanité et en lui-même, et que l'esprit fini n'a pas le moyen de totaliser. On peut seulement s'appliquer, au sommet de la pyramide où l'on est juché, à faire en sorte que le cône qu'on inventorie apparaisse comme un échantillon approximatif de la figure totale dont il est un segment. C'est pourquoi la première section cherche à disposer le lecteur à comprendre quelque chose aux présupposés indémonstrables sans lesquels ce traité n'aurait pu commencer. La deuxième section prépare plutôt la deuxième partie en donnant une idée du genre de définition auquel le lecteur sera invité à s'exercer dans toute la série des théorèmes. Ces définitions composent aussi ensemble une sorte d'introduction, puisqu'elles circonscrivent, dans un ordre alphabétique, quelques-unes des notions fondamentales de la science qui cherche à se faire ici. La troisième section prépare la troisième partie. Car ce que la géométrie est à la métrique et aux sciences qui appliquent les mesures aux mesurables, la pneumométrie l'est aux disciplines qui mesurent les produits observables de l'esprit: philologie, archéologie, histoire, psychologie, sociologie, mythologie, ritologie, théologie, technologie etc. Les mesures de l'esprit sont des approximations à la solution des problèmes que pose à l'esprit la diversité de ses formes et de ses productions. Ces mesures sont elles-mêmes problématiques, relatives et réformables, et le fait qu'elles soient faites et connues modifie les esprits et leur productivité. On va donc d'abord proposer quelques considérations

générales sur le genre de représentation qui dispose les interprètes à faire un emploi judicieux et créateur des techniques spécialisées de mesure de l'esprit.

PREMIERE SECTION

POSTULATS

1.1.0 On aligne ici comme postulats des propositions et des points de vue qu'on n'a pas l'intention de démontrer ou dont on pense qu'ils sont ou bien démontrés ou démontrables ailleurs ou bien absolument indémontrables. Ce sont en vérité des postulats, c'est-à-dire des demandes, mais il n'est pas possible de décider d'entrée de jeu s'ils s'adressent directement au lecteur ou, par dessus sa tête, à quelque puissance qui aurait le pouvoir d'accorder les requêtes que lui font les auteurs de traité. Il y aura six postulats:

1. Scientificité
2. Primitivité
3. Solidarité
4. Vocité
5. Expressivité
6. Spiritualité.

1.1.1 SCIENTIFICITE. Il existe des épistémologues qui distinguent les sciences en positives, philosophiques et théologiques. Mais comme, à côté des sciences de la nature, s'établissent de plus en plus rigoureusement les sciences de l'homme, et que les sciences philosophiques et théologiques se veulent positives à leur tour et, à leur manière, vérifiables, on esquisse ici et là une nouvelle nomenclature dans laquelle les sciences, toutes positives en principe, se divisent en naturelles, humaines et historico-herméneutiques. Suivant cette piste, on postule ici qu'il y a, distinctes des sciences de la nature et des sciences de l'homme, des sciences de l'esprit, et que, comme la science positive est essentiellement passage de la description à l'explication par la mesure, les sciences de l'esprit sont sciences dans la proportion où elles se rendent capables de mesurer les esprits et leurs productions.

1.1.2 PRIMITIVITE. Les discours mythiques traitent, de façon cohérente et systématique pour leurs adeptes, du divin, du mondain et de l'humain, c'est-à-dire des origines, des médiations et du salut. Pareillement, les discours philosophiques ou sapientiaux qui ont pris la relève des discours archaïques enserrent dans leurs mailles une première partie qui est diversement appelée théologie, ontologie, onto-théologie, épistémologie, logique, une deuxième partie qui est une cosmologie et une troisième qui est une anthropologie. On a vu que les discours scientifiques qui ont pris la relève des sages ont une structure semblable. Généralisant, on dira ici que les discours mythiques étaient scientifiques, et que la science archaïque était, à proportion, aussi réfléchie et cohérente que la nôtre et aussi efficace. Et on peut penser qu'elle gagnait en compréhension ce qu'elle ne pouvait acquérir encore en

extension. Aussi, ce traité est-il sous-tendu par un préjugé favorable aux préhistoriques et aux peuples ethnographiques dits primitifs. La théologie, la philosophie et la science sont trois types de discours, diversement situés dans l'histoire, dans la société et dans l'individu, et dont la valeur ultime est fonction, autant que de la vérifiabilité, de leur capacité à faire faire la vérité. C'est là le second parti pris indémontrable de cet ouvrage.

1.1.3 SOLIDARITE. Le troisième postulat comprend deux éléments: le premier, ce que la mathématique est aux sciences de la nature et la linguistique aux sciences de l'homme, la fantasmatique l'est aux sciences de l'esprit; le second, ces disciplines, qui sont des sciences des unités de mesure, sont solidaires les unes des autres. Les phénomènes naturels se mesurent avec des chiffres, les phénomènes humains avec des mots et les phénomènes et épiphanies de l'esprit avec des images. Mais la langue des chiffres repose sur la métalangue des mots, et la langue des mots sur la métamétalangue des images. Et comme les événements qui arrivent dans la nature ne sont des phénomènes que pour les hommes auxquels ils apparaissent, et que les hommes sont ici considérés comme des participations et des manifestations de l'esprit, les sciences de la nature et les sciences de l'homme sont elles-mêmes subsumées par les sciences historico-herméneutiques. Quand les praticiens des sciences de la nature et des sciences de l'homme s'interrogent sur les fondements et la signification de leur pratique, ils théorisent sur l'esprit comme puissance de choix, d'abstraction, d'expression et d'action, et la valeur de leurs théories est proportionnelle à la connaissance qu'ils ont de la problématique des sciences interprétatives. Inversement, l'esprit



ne prend possession de ses images dans lesquelles il se connaît et se veut comme esprit, que par la médiation des mots et des nombres. A ce titre, les sciences de l'esprit sont tributaires des sciences de l'homme et des sciences de la nature. C'est pourquoi ce traité n'opposera pas mais composera l'esprit de géométrie, l'esprit de finesse et l'esprit de prophétie, et s'évertuera à penser l'esprit comme une réalité qui s'anticipe dans la prophétie, se cherche dans la finesse et se possède dans la géométrie. Conséquemment, on ne réservera pas le nom de symbole aux fantasmés par opposition aux mots et aux nombres, mais on admettra que les chiffres, les noms et les images sont également des symboles, que la pensée symbolique est circulaire et que, si les nombres sont d'abord au service de la géométrie, les mots au service de la finesse et les fantasmés à celui de la prophétie, il reste que, comme la prophétie a besoin de finesse et de rigueur, les fantasmés ont besoin de mots et de nombres.

1.1.4 VOCITE. Le quatrième postulat porte sur le rapport qui s'établit entre les expressions et les pressions, entre la voix et le verbe, et que nous caractériserons par le mot vocité. Les symboles mathématiques tendent à être univoques, les symboles linguistiques à être plurivoques, les symboles fantasmatiques à être totivoques. Les premiers disent toujours la même chose à ceux qui les connaissent comme tels, les seconds suggèrent d'ordinaire plusieurs choses aux usagers d'une langue, les troisièmes veulent dire toutes choses à chacun. Mais les symboles fantasmatiques ne peuvent réaliser leur vouloir-dire que par les mots et par des mots en quantité et en qualité proportionnée à ce vouloir-dire; les symboles linguistiques plongent leurs racines

dans les fantasmes et tendent leurs ramures vers les nombres; les symboles mathématiques sont comme les parties émergées et dénombrables des icebergs qui flottent à la dérive sur l'océan des âges, les parties immergées étant analogues aux mots et les eaux océaniques elles-mêmes aux fantasmes abyssaux. Tout discours humain qui ne consiste pas en un seul mot où la voix coïnciderait avec le verbe, plonge dans la totivocité potentielle de chaque image, se déploie dans la plurivocité des termes employés et ne tend à l'univocité que grâce au réseau de relations qui, dans chaque phrase, chaque fois singularise les mots. Tous nos discours prêtent donc à équivoque et sont toujours susceptibles d'interprétations opposées également convaincantes pour certains: c'est à cause de cette ambiguïté qu'il faut, dans le discours transhistorique qui se prononce et qui s'écrit dans l'étoffe de notre espèce pensante, accepter la tension entre la totivocité des images et l'univocité des chiffres. Toute image est grosse de langue et tout vocable prégnant de nombre. Inversement, il n'y a pas de chiffre qui ne soit nommé et pas de nom qui ne renvoie à une représentation. Des nombres aux images et des images aux nombres par les mots il y a donc un va-et-vient constant. De même, par conséquent, que la physique devient science grâce à la mathématique, et que les groupes humains, les comportements et les activités sont objets de science par le fait d'une linguistique relayée par la mathématique, ainsi les spiritualités sont scientifiquement connaissables à mesure que leur fantasmagorie est jaugée par la linguistique et même la mathématique. De cette façon l'esprit fini surmonte les obstacles de la totivocité et de l'équivocité. Ce postulat, qui détermine les relations réciproques entre les trois types d'expression, est un corollaire du précédent.

1.1.5 EXPRESSIVITE. Le cinquième postulat porte sur le genre littéraire composite de ce traité. Sa structure la plus apparente sera mathématique, la substance des paragraphes sera le plus souvent linguistique, la réalité ainsi chiffrée et déchiffrée sera le chiffre de l'esprit. Ce Chiffre est l'imagerie au sein de laquelle l'esprit apparaîtra de plus en plus comme s'imitant lui-même transhistoriquement en tant qu'autre et possible soi. On n'a donc pas voulu choisir entre l'art, la littérature et la science, mais on a voulu subordonner la science à la littérature et la littérature à l'art. Dans ces *Éléments de Pneumométrie*, la métrique est ordonnée au souffle sonore et aux sons articulés, et les significations aux éléments en voie d'articulation. L'objet du traité n'est pas d'établir une métrique universelle et abstraite de l'esprit; la force qui le meut tend plutôt à disposer un certain nombre d'interprètes occidentaux de ce siècle à se mieux connaître comme esprit dans la nature duquel il est de mesurer l'esprit en se mesurant à lui. Cet ouvrage est comme hanté par la rigueur des mathématiques et l'éclat des études actuelles sur le langage; cependant, il s'accomplit non en soi comme système, mais dans le lecteur comme en un des lieux où le non-systématique est travaillé par le désir du système. Un tel traité, si on juge qu'il mérite ce nom, n'est donc possible sous la forme où il se présente dans cet ouvrage, qu'après un multimillénaire développement des fantasmes, des mots et des nombres, et comme une discipline de redescente aux sources du langage et de la pression auto-expressive de l'esprit. Si une pareille entreprise est une gageure insoutenable, d'autres le diront. Son auteur a postulé sa possibilité.

1.1.6 SPIRITUALITE. Le dernier postulat concerne le choix du mot esprit. Le coeur ici avait des raisons que la raison ne connaît

point, mais la raison peut tenter d'en formuler deux. La première est qu'en français, il y a bien peu d'ordres du réel dont un élément au moins ne puisse être désigné par ce mot: depuis certains corps chimiques comme l'esprit-de-vin et l'esprit-de-bois, et les esprits animaux de l'ancienne physiologie, en passant par les esprits follets, les esprits défunts, les esprits forts, l'esprit public, l'esprit humain, l'esprit des ténèbres, le bon et le mauvais esprit, jusqu'à l'esprit saint et l'esprit divin ou absolu. Cette plurivocité sert admirablement notre propos ou en tout cas sa mise en route. Elle empêche en effet d'opposer naïvement et d'entrée de jeu comme de fausses évidences, par exemple le corps et l'âme, la matière et l'esprit, le sens, l'intelligence et la volonté. Ainsi, elle rend possible de se représenter la sensibilité comme intelligenciée, l'intelligence humaine comme tournée vers les images et ordonnée au vouloir, la volonté comme appétit intellectuel d'une nature qui est aussi sensible. L'homme qui, avec ce mot, s'efforce de se penser comme esprit peut se découvrir de part en part spirituel mais d'une spiritualité qui ne s'oppose ni au sens ni à la matière, ni à la raison ni à Dieu, et qui peut éventuellement faire servir tous ces mots et les réalités qu'ils désignent à la vie spirituelle qui est en l'homme. On peut employer ce mot de telle manière qu'il n'apparaisse pas au premier abord si le terme de référence est matériel ou spirituel, substantiel ou accidentel, divin ou mondain, singulier ou pluriel, si c'est Dieu qui existe éminemment ou si c'est l'homme, si c'est l'homme qui parle ou si ça parle en lui, si le monde est une pensée qui ne se pense pas et s'il existe une pensée qui se pense et à laquelle il serait suspendu. Ce choix se justifie en second lieu par la traductibilité du mot dans toutes les langues occidentales actuelles, dans les langues

mères de l'Occident, dans les langues de beaucoup de traditions non-occidentales et même dans celles des sociétés dites ethnographiques, - c'est-à-dire qui, en outre d'exister pour leurs membres, existent aussi pour des observateurs, à ce moment surtout occidentaux. En conséquence, à la limite, et après bien des déboires et des refontes, il n'est pas interdit d'espérer qu'il s'écrive un jour un traité de l'esprit qui serait aussi internationalement intelligible que les traités actuels de mathématique, de physique, de chimie et de biologie.

DEUXIEME SECTION

DEFINITIONS

1.2.0 Les étymologies qu'on trouvera dans ce traité sont reprises des dictionnaires connus des spécialistes, et de quelques monographies. Nous devons signaler notre dette particulière envers l'ouvrage remarquable qu'Emile Benveniste a publié en 1969 aux Éditions de Minuit: Le Vocabulaire des Institutions indo-européennes. Certaines reconstructions sont hypothétiques; si elles sont exploitées avec quelque insistance ici ou là, c'est qu'on les a jugées suggestives. On comprendra qu'on ne travaille pas ici à faire progresser la science linguistique mais à induire une disposition pneumométrique. Les mots définis dans cette section sont les suivants:

1. Cercle
2. Commencement
3. Définition
4. Discours
5. Élément
6. Enthymène
7. Esprit
8. Etre
9. Etymologie
10. Interprétation
11. Logique
12. Mesure
13. Pneumométrie
14. Postulat
15. Principe
16. Problème
17. Théorème

1.2.1 CERCLE. Dans de prochains paragraphes seront définies la définition et l'étymologie. Comme les définitions tournent en rond dans le vocabulaire et qu'il faut cependant éviter le cercle vicieux, on va illustrer ici les différentes espèces de définition en donnant celle justement du cercle et en montrant comment, dans certains cas, il est possible de parvenir, ou presque, à des données premières. Il faut distinguer les définitions nominales, explicatives, implicites et étymologiques. Les définitions nominales sont celles des dictionnaires d'usage: le cercle est alors une courbe plane parfaitement ronde et, avec des dessins appropriés, un bon pédagogue peut faire comprendre cette notion à un enfant. Les définitions explicatives sont celles des lexiques spécialisés: pour les géomètres, le cercle est une figure dont tous les rayons sont égaux ou dont tous les points sont équidistants d'un même centre. Les définitions implicites sont celles des termes premiers et qui se définissent les uns par les autres: le centre du cercle est un point, le rayon est une ligne, chaque extrémité d'une ligne partant du centre et atteignant la circonférence est un point; les points se définissent donc par la ligne, la ligne par les points, le centre par la circonférence, la circonférence par le centre, le rayon par le centre et la circonférence. Plus techniquement, les géomètres modernes raffinent la représentation et définissent un cercle de centre  $O$  et de rayon  $AB$  comme l'ensemble  $X$  de points tel que  $OX$  soit égal à  $AB$ . Les définitions étymologiques sont celles qui remontent au sens premier et à la représentation fondamentale des mots: 1) cercle est un mot français attesté depuis le XIIe siècle et qui vient du latin circulus; 2) circulus est un diminutif de circus; 3) circus est une forme à redoublement brisé et vocalisme  $i$ : cir-cu-s pour cur-cur-s; 4) la racine est cer/cor, et elle est connue par des



mots comme latin cur-vus, courbé, et grec korônè, pointe courbée d'un arc, que le latin a emprunté sous la forme corona, couronne. On atteint ici le réseau de représentations qui est à l'origine de la notion de cercle. L'idée peut remonter au paléolithique ancien et à l'observation des arcs de la lune chasseresse, mais plus sûrement au paléolithique récent et à l'invention de l'arc du chasseur obtenu par incurvation d'une tige résistante, souple et flexible. Lorsque, plus tard, au néolithique, a été inventée la roue, on a créé sur le mot qui servait à désigner l'arc, cur, un autre mot qui exprimait par le redoublement l'idée d'une double courbure: cur-cur. Enfin, les géomètres grecs ont spécialisé le mot ku-klos (équivalent de cur-cur) et les latins le mot circulus pour désigner les petits cercles qu'ils dessinaient à l'imitation de la pleine lune ou des roues et qu'ils imaginaient d'une parfaite rotundité. Les moins satisfaisantes pour les fanatiques de la logique formelle, les définitions étymologiques sont les plus éclairantes pour les partisans de la logique transcendante. Ce sont elles qui permettent de réactualiser les images fondamentales à partir desquelles, d'une part, peut être restituée la série diachronique des synchronies de signifiants et, d'autre part, représentée au delà des mots et rendue opérante l'essence de la sphère fameuse dont on a dit que le centre est partout et la circonférence nulle part.

1.2.2 COMMENCEMENT. Le mot commencement, qui existe en français depuis le premier quart du XIIe siècle, a été formé sur commencer, qui vient du latin populaire cuminiare. Celui-ci contient le préverbe cum et le verbe iniare. Iniare est un dénominatif de initium, lui-même substantif neutre dérivé de inire, aller dans, entrer. Initium signifie

donc l'entrée, et initiare l'action de faire entrer; préfixé par cum, avec, le verbe signifie faire entrer quelqu'un dans un groupe et l'y agréger. Pour les Latins, par conséquent, le "commencement" était d'abord l'initiation, l'entrée dans une association d'initiés ou d'hommes ayant des secrets et les communiquant à ceux qu'ils s'agrègent. Notre emploi actuel du mot est un effet de sécularisation: nous comprenons le commencement comme le premier d'une série homogène de points dans un temps linéaire. Mais si nous pratiquons l'étymologie comme un exercice spirituel, nous pouvons nous remettre à réfléchir sur le commencement comme à l'acte initial de participation aux activités symboliques d'une société qui gravitent autour du mystère d'une certaine forme d'existence et d'activité, par exemple la vie agraire d'Eleusis. Le commencement d'un traité a lui aussi quelque chose d'initiatique et, comme les mystères grecs, il exige une pureté ou une purification, peut-être des sacrifices propitiatoires et généthliques, en tout cas un certain esprit d'enfance. Il n'y a pas de mystique sans ascèse, surtout pour qui espère pénétrer un peu plus avant dans le mystère de la mystique. Le même caractère personnel et spirituel est rendu en grec par un mot qui signifie à la fois commandement et commencement: l'archè est l'acte du représentant de Dieu qui ordonne et dont l'ordre inaugure. Le commencement n'est donc pas compris comme un phénomène naturel d'une matière finie, mais comme un acte surnaturel d'un esprit infini.

1.2.3 DEFINITION. Ce mot existe en français depuis 1160. Il traduit le latin definitio. De est un préfixe, la racine est fi-et elle peut être celle aussi de figo, fixer; le fi-nis alors serait une borne, une pierre fichée en terre et délimitant un terrain. Une définition est

donc une limite, la délimitation d'un champ sémantique. Le mot latin a été calqué sur le grec diorismos, lequel est un renforcement de horos et horismos, dont la racine présente une image analogue à celle de finis. La définition est soit une opération de logique discursive préalable au raisonnement grâce auquel plusieurs personnes peuvent dialoguer, soit une structure opératoire sous-jacente au discours lui-même. Réflexe, l'opération logique produit des termes plus ou moins techniques et elle aboutit à une langue spéciale à l'intérieur de la langue commune. Spontanée, et effet d'une logique plutôt transcendante, elle est constitutive de la langue: sur le double fond d'un continu sonore capable de supporter le sens et d'un désir spirituel de signifier la totalité du contenant, la langue fait des découpages et détermine des horizons provisoires. En ce dernier cas, la définition opère en profondeur au sein d'un infini au moins virtuel. On voit ainsi que la définition n'est possible que si le fini qui est le produit de l'activité constituante de l'esprit, est rendu manifeste comme tel et indique son contraire, le non-fini. Pour définir la définition, la langue défaille, parce qu'elle est elle-même constituée par ce qu'on pourrait appeler un mouvement d'infinition. On peut éviter la pétition de principe si, par la langue une fois existante et médiatrice, on évoque des images du non-fini: une mer, une steppe, un ciel clair, un espace libre et très long, large et haut, dans lequel on fixe des limites à l'étendue et au regard, limites par rapport auxquelles on "définit" comme illimité et infini le fond sur lequel les formes se détachent et sont visibles. La langue, même la plus technique, devient ainsi un moyen d'évoquer les images grâce auxquelles l'esprit fini qui y a recours tend à coïncider avec ce qu'il y a en lui et hors de lui d'océanique, d'ouranien et de vaste

plaine. La négation, -l'infini, - inscrite dans la langue et dans la pensée devient le tremplin d'une affirmation qui n'en finit plus d'être positive à force d'inciter à revenir sans cesse aux images sublinguistiques, antérieures et sous-jacentes aux découpages de la langue d'usage.

1.2.4 DISCOURS. Le mot discours est attesté en français chez R. Estienne en 1539. Il dérive du latin discursus, dont le sens lui vient, pour une part, de ce qu'il traduit un mot grec, di-elthain, qui était employé métaphoriquement à propos de l'itinéraire sinueux que suit un homme qui parle de choses et d'autres et va ça et là (dia, dis), et, pour une autre part, du sens du mot currus en latin et qui veut dire char. Le char est un véhicule qui permet de couvrir une plus longue distance en moins de temps. D'où le sens du verbe curro, courir. Le discours, quand il est méthodique, est donc un moyen de couvrir plus rapidement par le langage un espace spirituel. Mais si on admet que les espaces spirituels sont comme ceux de la physique en rapport de structure, de succession de dialogue et de dialectique les uns avec les autres pour former une totalité ordonnée pensable et dicible, et que toutes choses suivent au pas de course le mouvement qui entraîne l'univers vers sa fin, on pourra dire que le cours du monde est un discours, qu'il est un intelligible issu de l'intelligence et offert à l'intelligence. Dès lors, sachant qu'avec l'homme le cours du monde ne se produit pas sans parole et que la parole accompagne son concours, on pourra dire que les découpages et les recoupements que, par les mots, les hommes font parmi les choses, et aussi bien les assemblages intelligibles de mots, sont des activités qui relèvent d'un discours au deuxième degré. Et comme ces discours ne coïncident pas, l'effort

pour rendre intelligible leur pluralité et les convertir les uns aux autres peut être considéré comme un discours de troisième degré. Enfin, le débat sur le problème de la pluralité elle-même des interprétations est, avons-nous dit, un discours à la quatrième puissance. Celui-ci est un discours sur les discours qui concourent au cours du monde. C'est un discours modeste, humble serviteur des créateurs de discours prophétiques ou récapitulatifs, peut-être une rhétorique et une poétique supérieures. Il enseigne à ceux qui sont doués pour le verbe à descendre en eux-mêmes aux sources du langage pour y laisser se recréer à même les flots de paroles usuelles et les ressources de la langue, le discours qui fera de nouveau courir les hommes dans la carrière. Pourtant, il est plus que cela. Les traditions spirituelles sont toutes des discours formels et de troisième degré, des poétiques et des profétiques, des arts d'inciter au discours idéal facteur de réel. Formaliser ce discours n'est pas faire autre chose que ce qu'ont fait les discours qu'on appelle diversement mythologie, théologie, épistémologie, idéologie, sophologie, pneumologie. Toutes les spiritualités sont secondes par rapport aux gémissements innarrables et linguistiquement in formulables de l'esprit. Les spiritualités cherchent toutes à pacifier les spirituels et à réconcilier les spiritualités en les élevant au delà d'eux-mêmes vers une spiritualité à la fois plus haute, plus intime et plus agissante. C'est pourquoi la formalisation des spiritualités n'est pas autre chose qu'une spiritualité, c'est la forme que peut prendre aujourd'hui la spiritualité de toujours confrontée à la pluralité interne qui s'exprime en balbutiant au sein de l'esprit.

1.2.5 ELEMENT existe en français depuis le Xe siècle. Il dérive du latin elementum. Celui-ci doit être un nom formé au moyen du suffixe -tum, sur les trois lettres L M N munies chacune du même support vocalique: eLeMeN-tum, et ces trois consonnes doivent être, dans une liste de lettres, parallèles au couple A B de la liste dite alphabétique, c'est-à-dire qui commence par alpha et bêta. On dit en français, en ajoutant la troisième lettre: l'A B C d'une science et, en ajoutant la quatrième: un abécédaire. Ainsi, élemen-t équivaut à A B C. Les éléments sont donc les commencements de l'instruction livresque, laquelle débute par la connaissance des lettres de l'alphabet. C'est en réfléchissant sur ce produit de la culture et sur le début de l'éducation des enfants, que les Grecs ont posé le problème de ce qui est premier dans le réel et premier dans la science, le problème des éléments du monde et des éléments de la connaissance. Mais les hommes archaïques avaient déjà vu le problème: ils s'efforçaient de penser le réel par les images du taureau et de la maison et ils avaient sans doute des mots pour les signifier, et ils savaient les représenter sur les parois des cavernes. Le Ciel était tauromorphe et la résidence d'un Maître des Animaux analogue à ce qu'était le taureau pour la horde des bovins. Les Sémites appelaient le taureau alpha et la maison bêta, et les Phéniciens représentaient le taureau par une tête cornue qui, renversée, est devenue notre A, et la maison par un rectangle divisé en deux qui est notre B. Nos lettres, nos éléments sont l'aboutissement de leur réflexion sur les origines, et nos algèbrèmes ne font que continuer ce que nos devanciers avaient magnifiquement inauguré. Il ne nous est plus possible de penser les éléments sans recourir aux images, aux mots et aux chiffres qu'ils ont créés ou à leurs dérivés. L'Alpha et le Bêta,

le Taureau et la Maison, sont pour toujours au fondement de nos pensées, de nos langues et de nos techniques.

1.2.6 ENTHYMEME. Le mot a été francisé par Charles d'Orléans en 1440. Les modernes, à la suite de Boèce, l'emploient en sens de syllogisme dont on sous-entend une prémisse, mais Aristote comprenait par ce mot un syllogisme fondé sur des vraisemblances ou des signes. C'est surtout au sens aristotélicien qu'il sera employé ici. La première partie de ce traité est faite de signes, d'indications, d'insinuations, de vraisemblances. Elle ne se présente point comme un corps solide de vérités, mais comme une suite de propositions qui ressemblent au vrai et d'indications qui pointent dans sa direction. Le mot grec est composé de quatre glossèmes: en-thu-mè-ma. La racine est thu-, s'élancer; elle a fourni le substantif thu-mos, courage, élan, force vitale. Sur ce nom a ensuite été formé le verbe en-thu-mé-omai, où en- est un pré-verbe qui signifie dans, et où le suffixe -omai dont le y s'est amuï a le sens factitif. Le verbe signifie donc: se mettre dans le coeur, avoir à coeur. Comme -ma est un suffixe d'objet, enthymèma signifie l'objet de pensée et de volonté de quelqu'un qui a quelque chose à coeur et qui veut le dire et le faire. Cet objet est, au moins pour le sujet courageux qu'il habite et agite et qui s'élance, vraisemblable. C'est ou bien une majeure qui empiète sur les mineures et les conclusions, ou bien une mineure qui néglige d'explicitier les majeures qui rendraient plus fermes les conclusions. Cette première partie est donc faite d'enthymèmes, d'expressions approximatives d'acte du coeur et qui, autant qu'à la raison raisonnante des lecteurs, font appel à leur courage.

1.2.7 ESPRIT. En vieux français, esprit est attesté au début du XIIe siècle. Il a été formé régulièrement sur le latin spiritus par addition d'une voyelle prothétique e et soustraction de la finale -us. Spir-itus étant à hal-itus ce que spiro est à halo (cf. ex-hal-aison), il apparaît que -itus est un suffixe. Spiro vient de spiso par un effet de rhotacisation du s intervocalique. Spiso s'analyse à son tour en s-pis-o: -o est une désinence verbale, s- est une consonne prothétique de renforcement, -pis- doit être rapproché du grec physa qui veut dire soufflet. Le mot est donc d'origine indo-européenne. Et plus archaïquement et fondamentalement, il est d'origine pour ainsi dire naturelle, car pis s'analyse en un groupe de phonèmes p, i, s, dont chacun doit être onomatopéique et imiter le bruit du souffle et du vent. Voilà donc un mot qu'on peut analyser jusque dans ses composantes ultimes. - Il faut faire des remarques semblables sur les mots latins anima et ventus, et les mots grecs pneuma et psyché. La racine ani- est à ani-ma ce que vê- est à ve-nt-us, pneu- à pneu-ma et bhes- à ps-ychè: toutes ces racines ont le sens de soufflet, toutes sont probablement, à l'origine, des groupes d'onomatopées, et toutes ont servi dans une langue ou l'autre à désigner premièrement le souffle, deuxièmement l'âme, troisièmement l'Esprit absolu: ainsi anima et âme en latin et en français, psychè et psyché en grec et en français, pneuma et pneumatologie en grec et en français, Spiritus et Esprit en latin et en français, Vayu et Nirvâna en iranien et en indien. - Le point de départ empirique de ces analogies est évidemment l'observation, d'une part, du vent, et d'autre part de la respiration et de l'expiration: les vivants respirent et les morts ont perdu le souffle. Mais la langue substantifie le souffle en allé, - l'anima, le spiritus, le pneuma, la psyché,



le ventus, - et elle dit que le souffle des défunts est une âme et un esprit: elle veut dire que la personne qui respirait respire toujours et est toujours vivante, quoique autrement. Cette signification, qui n'est certes pas tirée des données de l'expérience sensible, ne semble pas non plus être le produit d'une mentalité prélogique réifiant un phénomène naturel, comme l'aurait voulu la théorie de l'animisme. Ce sont sans doute des personnes qui se souvenaient amoureusement ou anxieusement des défunts et qui ne pouvaient ou bien se résigner à admettre qu'ils n'étaient plus ou bien se débarrasser de l'image obsédante de quelque parent sévère, qui ont infusé dans les signifiants anima et spiritus le sens d'âme et d'esprit. La langue de l'amour et de la crainte a été relayée par celle de l'espérance (et parfois de la désespérance), dont le mode est le subjonctif et non plus l'indicatif. Celui ou celle que j'ai aimé et que j'aime encore, m'a aimé et doit m'aimer toujours; et s'il faut communiquer ma conviction, j'emploierai pour la faire sentir à d'autres l'analogie du souffle, dont je dis qu'il est à l'organisme ce que le vent est au monde, et qu'il est une participation à la respiration de l'univers; oui, j'espère qu'à la mort le souffle retourne au Souffle du Vivant: Vayu, Pneuma, Esprit ou Nirvana. Quand donc ainsi l'espérance, exploitant les analogies que lui offre le monde, va jusqu'au bout du mouvement que l'amour a lancé, elle aboutit en définitive à la confiance inconfusable qu'il doit exister une harmonie dans le réel intégralement consenti, et la langue alors passe au mode infinitif-impératif: quelqu'un dans l'essence duquel il est de respirer m'enjoint de croire qu'en lui ceux que j'aime et qu'il aime, - et j'espère être de ceux-là, - continuent de vivre et vivent intensément. Il semble qu'on a quelque

chance de cette manière de se mettre en état de comprendre les traditions qui affirment l'existence d'entités spirituelles.

1.2.8 ETRE. L'analyse de ce mot ou la réflexion sur sa formation probable oblige à remonter aux sources du langage et mérite d'être proposée avec quelque détail. Elle procédera en huit étapes. Premièrement: l'emploi en français du mot être comme substantif, - l'Être, les êtres, l'Être suprême, - est secondaire par rapport à celui du verbe. Le verbe est attesté dès la Chanson de Roland au tournant du XI<sup>e</sup> siècle sous la forme de estre. L'accent circonflexe de l'orthographe française actuelle signale la chute d'une sifflante devant la dentale. Mais dans cette forme archaïque le t est analogue de stare: estare, ester, ce qui force à remonter à un plus ancien esre. Celui-ci à son tour résulte de l'amuissement de la syllabe centrale du latin populaire essere. La finale -re de essere est une reduplication du -se précédent dont la sifflante a été régulièrement rhotacisée entre voyelles. On est ainsi ramené à l'esse du latin classique. Or esse s'analyse en es-se, où -se est le suffixe de l'infinitif et es- la racine. -Deuxièmement: il est ainsi possible d'interpréter la racine par l'indo-européen et de revenir pas à pas à notre point de départ qui est le point d'arrivée du développement de la forme et du sens. Cette "racine" peut être en indo-européen une forme du thème pronominal s- qui était originellement un déictique et qui a fourni un très ancien démonstratif. Vocalisée par la voyelle thématique e/o, la consonne s- peut prendre théoriquement les formes es- ou os-, se- ou so-. Et, comme il arrive fréquemment dans la formation des pronoms, ces particules peuvent s'associer en syntagmes qui renforcent le signifiant.

Es-se pourrait être un de ces syntagmes, qui donnera plus tard l'infinitif latin et son successeur français. Mais le chemin sera long de l'un à l'autre. - Troisièmement: les formes pronominales démonstratives peuvent aussi s'associer à des pronoms personnels: ainsi la forme es- accolée à -mi en grec et la forme so- accolée à -m en latin deviennent es-mi et so-m (sum), qui ont toutes deux le sens de: celui-là, moi! Ces "mots" devaient être primitivement des phrases nominales ou plutôt pronominales affirmatives. Avant de pouvoir être classés dans la catégorie du verbe, leurs signifiants étaient d'abord l'accompagnement vocal d'un geste d'indication et d'identification. - Quatrièmement: si l'analyse qui précède est exacte, on peut imaginer le passage au verbe à peu près comme suit: la valeur pronominale indicative s'est atténuée par suite de l'addition d'autres déterminations au syntagme: par exemple: so-m/reg, celui-ci moi/roi a été compris à peu près comme le français: je suis roi. Dès lors, la consolidation de deux pronoms équivalents à celui-là et à moi dans les syntagmes esmi et som a rendu possible le développement de la phrase nominale à copule ou à verbe être où le rôle des formes désormais verbales est simplement de lier d'autres mots, de servir de ligateur. - Cinquièmement: plus tard, l'habitude d'exprimer de cette manière l'attribution d'une qualité à un sujet a permis d'attribuer à un sujet simplement le fait d'être: cela est. Mais la langue peut trouver avantage à exprimer dans l'abstrait le fait d'exister sans référence à aucun sujet: pour cela, elle pouvait reprendre soit une reduplication intensive du thème pronominal, par exemple es-se, soit un syntagme dont le second terme serait une particule d'affirmation, ainsi peut-être l'infinitif grec es-nai, devenu einai. D'autre part, la simple perception d'un étant a été rendue par l'addition

du suffixe -nt au thème (s)o- dont, en grec, la sifflante initiale est tombée: on a ainsi latin so-nt-es et grec o-nt-es et o-nt-a. Le latin a aussi prae-se-nt-s et ab-se-nt-s pour dire qu'il y a des choses qui sont là, devant, et d'autres qui sont loin, absentes. - Sixièmement: ces emplois divers ont fini par poser au grec le problème des étants non autrement qualifiés que par le fait qu'ils sont. Le développement de la langue obligeait à reformuler à un niveau réflexe la métaphysique qui s'était investie dans la langue et dans l'usage solennel du langage en fête. L'emploi du démonstratif-article neutre permettait de rassembler la pluralité des êtres dans un ta onta ou to on, ce qui est. D'autre part, la réflexion sur la contingence des étants et sur l'étantité en général entraîna les héritiers médiévaux de la pensée grecque à employer l'infinitif esse au sens prégnant d'acte central d'existence et à lui trouver un terme absolu de référence: celui que le langage courant appelait Dieu devint l'Être par excellence, le Subsistant et la source de tout être. Mais les héritiers déistes de la théologie médiévale ont fait de l'Être par excellence un Être Suprême, le premier d'une série hiérarchique. C'est cet Être Suprême des déistes et des historiens des religions qui aboutit aujourd'hui chez les existentialistes et les philosophes analytiques au Néant ou à l'Inconnaissable: le concept d'être est considéré comme n'ayant aucun contenu. - Septièmement: les écoles de pensée et de vie qui le trouvent encore plein de sens sont, directement ou indirectement, par delà la théologie médiévale, tributaires de la métaphysique archaïque des Indo-européens et surtout de ce qu'on a appelé la métaphysique de l'Exode, de la tradition biblique du Nom qui est au-dessus de tout nom qui se puisse nommer au ciel et sur la terre: le Nom de Yahvé. Or ce nom s'inter-

prête, non au sens abstrait et métémpirique, mais au sens concret et dramatique. Les penseurs hébreux l'ont rattaché plus ou moins artificiellement au verbe être. Yahvé est celui qui peut dire: Je suis (là), je suis Celui qui est là quand on a besoin de moi et qu'on invoque mon nom. C'est le corrélat de la prière. C'est le sens profond de tout Dasein: à la fois être-là et là-de-l'Être, Être-Homme. Quand il faut que l'Être existe intensément parmi nous, quand il faut que Yahvé soit l'Emmanuel, il prend la forme humaine, c'est-à-dire donne à cette forme d'être sienne et d'agir avec sa puissance. Il est malaisé de remonter au delà des emplois bibliques qui nous assurent de ce sens, mais une hypothèse non dépourvue de vraisemblance soutient que Yahvé vient d'un mot sémitique oriental yau, qui est un pronom personnel employé en rapport étroit avec l'acte de foi d'un croyant: Le Mien, au sens de Mon (Dieu). Cette hypothèse fait au moins réfléchir. Celui que d'autres traditions, à partir de l'expérience de la lumière (dei-) appellent Dei-wos, Deus et Dieu, a reçu des descendants d'Abraham, d'Isaac et de Jacob un Nom qui a pu être un pronom, un déictique, un démonstratif, un indicateur de personne, un index, un doigt. Il est ce que son nom dit qu'il est: celui qui se montre et qui s'indique, celui dont la réalité la plus profonde consiste en ce qu'il se passe de telles choses parmi les hommes que certains parmi eux sont amenés à dire aux autres: Le Doigt (de Dieu) est là, Celui-qui-est (est) là! Et paradoxalement, c'est un Être dont l'existence culturelle dépend de son existence cultuelle, c'est-à-dire de la prière et de la conviction de ceux qui disent: Mon Dieu, et qui entrent avec lui en relations personnelles de possession et de dépossession réciproques. - Huitièmement: Ce n'est donc pas en spéculant sur l'Être comme substantif abstrait

des propositions analytiques que l'Être a pu être connu ou en tout cas nommé. Cette connaissance semble supposer au départ des situations-limites où des hommes ont été incités à reconnaître qu'un Doigt s'annonce comme indiquant ce que doit être celui qui le pointe: un Pré-sent qui s'avance sur un fond d'Ab-sence. Pour interpréter correctement les textes où il est question de l'Être par excellence et pour le penser comme ceux qui mettent une majuscule à ce mot, il semble donc nécessaire de remonter d'abord du pluriel, les Êtres, au singulier, l'Être, puis du nom et de l'essence au verbe et à l'acte d'exister, ensuite du verbe aux pronoms démonstratifs et personnels, et enfin des pronoms et de leurs termes de référence proches à une situation préverbale et prépronomiale, dramatique et frontalière, qui contraint certains esprits soit à indiquer à d'autres dans quelle direction il faut se remettre à regarder pour que la situation redevienne pensable, soit à invoquer un plus puissant que soi dont on dit ou à qui on dit qu'on est en relation personnelle avec lui.

1.2.9 ETYMOLOGIE. Etymologie est un mot d'origine grecque que le français a emprunté au latin au XIVe siècle. C'est un mot qui a évidemment lui-même une étymologie. Comme composé d'etymos et de logos, il signifie science de l'étymon, du vrai, et plus précisément du vrai sens des mots. Mais etymos lui-même est l'aboutissement d'un long processus de suffixation. La racine est celle du thème pronominal s- qui se retrouve dans le verbe être sous sa forme latine s-um, et qui est ici disparue comme toutes les sifflantes initiales non appuyées. Là-dessus se sont greffés trois ou quatre suffixes à la suite. Une glose d'Hésychius a etos, que les philologues font

remonter à se-tos et qui a déjà le sens de vrai. Ce setos élargi par -ew- devient setewos qui, par suite de la chute du s et du w, se présente dans les textes sous la forme eteos. Le radical de ce dernier, eteu-, réduit au degré zéro et donc à etu-, a été suffixé à son tour par -mo- et est devenu etumos, que le français écrit etymos. Enfin, la première syllabe a été redoublée dans le mot et-ét-u-mos. Ces mots ont tous la même signification. Tout se passe comme s'ils étaient des formes diverses de superlatifs, des moyens de dire explicitement et de plus en plus fortement que le contenu des paroles est conforme à la pensée ou au réel. On songe à l'expression française vrai de vrai et à l'expression biblique amen amen, en vérité en vérité. Etymos est une expression qui est issue non seulement d'un pronom, mais d'un langage affectif, indicatif et lui-même pronominal. Le locuteur énonce des propositions qui ne sont pas de l'ordre de l'évidence ni de la démonstration, et il ponctue son affirmation en s'indiquant comme véridique, en faisant appel à l'autorité qu'il est ou qui s'exprime par lui. - D'après ses emplois les plus anciens, on voit qu'etymos a d'abord qualifié des phrases contenant le verbe dire pour certifier que l'objet de l'affirmation était conforme au réel. On ne prend pas les dieux à témoin, on ne fait pas appel à la science divine, on ne se voue pas aux gémonies en cas de mensonge mais, confiant dans la créance que les interlocuteurs seront disposés à accorder, on proteste que ce qu'on dit est vrai. L'existence même du mot etymos suppose donc une conscience déjà réfléchie quoique non systématiquement formulée qu'il y a, premièrement, le réel comme instance fondamentale, deuxièmement, la diction comme instance seconde et enfin, l'affirmation de la conformité de la diction au réel comme troisième instance. Le réel est ce qui

peut être dit, la diction est l'effectuation de cette possibilité, l'affirmation de conformité ou de non conformité est un dit sur ce dire. En d'autres termes, le réel est un discours au premier degré, la phrase ou le groupe de mots un discours au deuxième degré, la qualification de la phrase un discours au troisième degré. C'est à ce troisième niveau que le problème de la vérité et de l'erreur ou du mensonge s'est d'abord posé, puisque dans les plus anciens textes grecs etymos est l'objet du verbe dire. Mais l'émergence de la pensée philosophique en Grèce s'est accompagnée d'infusions de sens nouveaux dans de nombreux vocables anciens, qui semblaient ainsi détournés de leur sens et prêtaient à contre-sens, en sorte que la vérité des phrases apparaissait de plus en plus dépendante de celle des mots: aussi etymos fut-il de plus en plus employé pour désigner le vrai sens des mots. Enfin, l'émergence de la science positive et en particulier de la philologie comparée a forcé à analyser les mots eux-mêmes en unités plus petites de signifiants, - désinences, affixes, élargissements, racines, et même éléments de racines, - si bien que la recherche de l'etymon recule jusqu'à ces éléments, que l'étymologie porte sur les composants des mots, et que le problème se pose aujourd'hui de décider si les éléments ont un sens ou si le sens repose sur le non-sens. - Il se trouve des linguistes de grand renom pour soutenir que la signification repose sur des signifiants qui eux-mêmes n'ont pas de sens. On ne veut pas les contester ici sur leur terrain, où, effectivement, du point de vue linguistique, les phonèmes sont par eux-mêmes dépourvus de sens. Cependant, du point de vue supérieur de l'histoire culturelle qui englobe et dépasse les systèmes linguistiques, on peut penser que les expressions qui ne sont pas signifiantes dans le registre de la langue, le sont dans celui des



représentations sonores et des pulsions auxquelles les sons articulés imprimant une direction et un sens. Bien plus, on peut penser que la langue repose sur une plénitude virtuelle du sens, et que les plus petites unités signifiantes sont des concentrés du vouloir-dire de la totalité. Ce vouloir-dire est un deik-, un dic-ere, un in-diqu-er, un montrer. - Il suit de là que si, dans la synchronie, le verbe, le nom et le pronom sont des catégories équipolentes, dans la diachronie, le verbe spécifié grammaticalement comme tel et support de l'affirmation de réalité est postérieur au nom et au pronom, puisqu'il est formé de l'un et de l'autre, - ainsi le grec phâ-mi qu'on traduit d'ordinaire par je dis a pu signifier d'abord il y a diction par moi, - et pareillement le nom doit être postérieur au déictique et à ce qu'on appelle pronom, adverbe, particule et interjection. La langue a dû commencer comme institutionnalisation et socialisation dans un groupe déterminé de personnes de l'accompagnement vocal de gestes in-dic-ateurs, comme conventionnalisation de schèmes laryngobuccaux progressivement détachés des schèmes sensori-moteurs dans le syndrome desquels ils étaient d'abord indifférenciés. Les schèmes partiels ont été utilisés comme inducteurs des schèmes totaux. Mais les gestes n'étaient pas des expressions d'un langage animal, ni des signaux naturels, ni de simples doublures de mécanismes neuro-musculaires. C'étaient des expressions d'actes de l'esprit indiquant à d'autres esprits le lieu, le temps et le sujet de manifestations de l'esprit observables, prévues ou décidées. Les "adverbes" de lieu comme ici ou là, de temps comme hier et demain, les "pronoms" démonstratifs comme celui-ci ou celui-là, ou personnels comme moi et toi ne sont pas d'abord sensibles mais spirituels. Ils sont à la langue ce que les particules élémentaires sont à l'énergie physique: les premiers préci-

pités de lumière. Le sens est à son maximum bio-spirituel non dans le verbe ni dans le nom, mais dans le déictique, car le sens c'est d'abord la direction prise par le dynamisme de l'esprit, c'est secondement l'ensemble de dépendances internes ou champs sémantiques où les mots se définissent les uns par les autres, et c'est troisièmement la désignation d'entités dans le monde empirique. C'est pourquoi, en deça du jugement qui s'exprime dans le verbe et en deça du réseau de relations qui s'exprime dans les noms et les espèces, la vérité qui se récupère par le moyen du langage et de la réflexion sur la langue, se discerne dans les indicateurs, - non dans la démonstration mais dans le démonstratif. Le jugement personnel peut plus aisément errer, les mots peuvent être plus facilement détournés de leur sens, tandis que les pronoms et les adverbes, les racines et les onomatopées sont des révélateurs qui mentent difficilement. Le lieu, le temps et la personne ne sont pas seulement des "circonstances" qui changent les espèces et qualifient les jugements, ce sont des "instances" fondamentales de l'esprit qui s'indiquent et de l'énergie qui se canalise, et c'est grâce aux déictiques qui leur correspondent dans la langue que les noms et les verbes prennent sens et direction. De cette manière, il appert que l'étymologie ramène les usagers de la langue en deça et au delà, en dessous et au-dessus de la synchronie et de la diachronie jusqu'à la panchronie, jusqu'au cœur de la signifiante et du vouloir-dire qui se donne dans la langue une institution et une structure et qui s'y déploie en se transformant afin de toujours mieux dire ce qui reste à dire. Le logos transcende les structures synchroniques et les évolutions diachroniques, et c'est lui qui donne aux structures infimes et phoné-

matiques de signifier, et aux sociétés de modifier selon les besoins aussi bien les signifiants que les signifiés. - Occidentaux soucieux de vérité à notre manière exigeante et critique, il nous est aujourd'hui possible et salutaire de faire le long pèlerinage et l'exode hors de la patrie familière de nos langues d'usage jusqu'à la matrice d'abord de nos langues-mères, - romanes, celtiques, germaniques, slaves, - de là jusqu'aux langues-mères des cultures que ces langues véhiculent, - latine et grecque, - puis à la langue-mère de ces langues qui est l'indo-européen, et par là jusqu'à une figure de l'archaïque et du fondamental. Les mots émergent sur le fond océanique des affects et des images qui déterminent les esprits incarnés à s'auto-déterminer, mais l'homme moderne a aujourd'hui le moyen de procéder à des forages pour ainsi dire sous-marins qui atteignent les plus anciennes sédimentations de sens, et même d'entrevoir la nature du roc sur lequel les premières assises de signification sont déposées. Ce n'est point là jeu d'archéologues, mais, si on peut dire, de téléologues. Car nous employons encore les mots que nos lointains ancêtres ont forgés pour dire des choses que nous avons peine à formuler, parce que les mots ont changé de sens et qu'il y a des choses pour lesquelles nous n'avons plus de mots. Mais la philologie nous permet de récupérer sous notre vocabulaire occidental des significations indo-européennes qui sont pour nous les témoins les plus éloquents de l'humanité archaïque, laquelle est l'une des meilleures figures du fondamental et du fondement. Cette sorte d'étymologie et de remontée vers les pronoms est donc prospective et s'offre à aider nos contemporains à réinvestir dans de vieux vocables des sens dont ils avaient perdu l'habitude et dont la privation les acculait au non sens. Mais comme c'est là un exercice spirituel d'appropriation par la langue de notre acte d'exister

et que cet exercice demande de la science et de la patience, il est donné à peu de gens de chercher la vérité par cette voie. Le grand nombre doit chercher à tâtons une vérité que l'abondance même et la diversité des formulations occultent et rendent invraisemblable. On peut les consoler et s'en consoler en comprenant et faisant comprendre que, si le salut historique de l'humanité est lié pour une part à la réfection du langage, le salut des personnes est avant tout lié au verbe et au consentement de chacun au vouloir-dire qui les tourmente. - Mieux nous accomplirons cette noble besogne, plus aisément ensuite ceux des Orientaux dont la langue plonge aussi dans le terroir indo-européen prendront-ils la relève. De- meurés plus près que nous des sources spirituelles de la langue commune des Indo-européens, - qui était peut-être une langue surtout religieuse et commerciale, seule capable alors d'assurer les échanges entre les nombreux groupes dialectaux des vastes steppes eurasiatiques, et d'unifier l'immense agglomération dont l'ébranlement devait accélérer la maturation de l'espèce, - les Orientaux trouveront sans doute le moyen de faire communiquer en profondeur des langues de structures plus différentes et des spiritualités aujourd'hui inconciliables. La contribution de l'Occident du XXe siècle à la mesure de l'esprit par l'esprit passe sans doute pour une part par ce difficile ressourcement, et si nous le réussissons, - réussite suprême peut-être d'une civilisation qui se sait désormais mortelle et qui méritera d'être un nom dans la mémoire des hommes à venir, - d'autres nous relayeront et, poursuivant plus avant dans le passé et le fondement la récupération des images et des affectivités ancestrales, ils pourront donner à l'humanité des derniers temps le moyen de consentir, au nom et avec l'efficience de la totalité de l'espèce, à coïncider avec son principe qui est aussi sa fin et qui s'atteste dans la médiation même

où il s'indique comme pronom, direction, sens, vérité et étymologie.

1.2.10 INTERPRETATION. Le mot est français depuis 1160, venant du latin interpretatio, qui est le nom verbal d'interpretor, lequel est à son tour un dénominatif d'interpres. La racine du second terme de composé, -pres, peut être la même que celle du latin pre-tium, prix, et du grec per-nêmi, vendre. Et en effet, l'interpres est d'abord un courtier, un chargé d'affaires. C'est donc un homme qui s'inter-pose entre un propriétaire et un acheteur éventuel, qui négocie les conditions du transfert d'un bien, qui le fait valoir et qui, si possible, en fait monter le prix. C'est un homme en qui s'actualise une relation d'abord sans termes: il est placé entre deux hommes dont, s'il réussit, l'un sera vendeur et l'autre acheteur, entre le prix que l'un veut recevoir et celui que l'autre est disposé à payer. Bref, c'est un inter-prête. - Comme il y a plusieurs sortes de biens et qu'on peut négocier par exemple les clauses d'un traité, interprète s'est dit de quiconque explique à un autre les intentions de celui au nom duquel il parle. Et si un projet de traité est déjà couché par écrit, l'interprète est celui qui en fait comprendre l'esprit au moyen de la lettre. Et encore, si la lettre est exprimée dans une langue étrangère, l'interprète est aussi un traducteur. Enfin, si le texte est ancien et qu'une simple traduction ne suffit pas à en faire comprendre le sens et l'esprit, l'interprète devient un herméneute, un commentateur, un élucidateur. - En ce cas, l'interprète s'interpose entre un bien ancien et mal apprécié et des contemporains dont il espère qu'ils seront des acheteurs qui en apprendront de lui le prix. Les interprètes agissent ainsi dans la société comme des groupes de pression, ils tâchent de vendre une marchandise à des propriétaires distraits ou

trop sollicités qui, d'ordinaire, ne sont pas prêts à vendre tous leurs biens pour acheter une perle précieuse dont ils ignorent qu'elle a du prix et un prix supérieur à celui des biens dont ils jouissent ou qu'ils envient. L'existence d'interprètes des biens spirituels de l'humanité suppose qu'il circule parmi les hommes beaucoup de biens d'autres sortes, et que certains pensent que la remise en circulation de biens de contemplation et des traites anciens serait bénéfique pour la bonne distribution des biens de consommation eux-mêmes. Mais dans les périodes heureuses et aux yeux de ceux qui en jouissent, les interprètes qui ouvrent les trésors du langage ressemblent plus à la Cassandre troyenne qu'à la Pythie delphique: leur cri dans le désert aurait lui-même besoin d'être interprété par des voix qui sachent en articuler le sens actuel et le vendre à ceux qui ont faim et soif de la justice. L'interprétation est une partie de la prophétie, la préparation lointaine et la modernisation laborieuse de ce qu'Homère appelait la langue des dieux et avec laquelle un jour sans doute quelque négociant de l'esprit saura nous vendre le bien de son maître.

#### 1.2.11 LOGIQUE. Logique est un mot français depuis 1265.

Par le latin médiéval il remonte au grec logikè. Dans ce mot, log- est le radical de logos, et -ikè est un suffixe d'appartenance: est donc log-ique ce qui appartient au logos. Logos est le nom d'action du verbe lego, qui signifie dire, et logos lui-même signifie l'action de dire et aussi de calculer. Mais logikè est un adjectif substantivé qui jadis qualifiait le mot technè, art: la logikè est donc l'art propre au logos, au dire, au discours, au raisonnement. Et comme en indo-européen le sens

premier de la racine leg- est cueillir (cf. latin col-liq-ere, d'où vient le français cueillir), que le sens de dire se greffe sur celui-là par métaphore et que le sens de calculer doit être une spécialisation du sens précédent, on peut suggérer que la séquence... logique des significations est la suivante: cueillir, dire, calculer. La première renvoie à une représentation, la deuxième à la langue, la troisième au nombre. Corrélativement, il y a sans doute trois techniques du logos et trois sortes de logique: la logique des images, la logique des mots et la logique des nombres. On peut appeler la première transcendante parce que c'est au cœur des images que l'esprit cueille toutes choses et se recueille lui-même, la seconde est la logique discursive, la troisième est la logique formelle, qui est surtout mathématique. L'homme est un zōon logikon, un animal logique, raisonnable en principe; mais son animalité nuit à sa logicité et l'empêche d'être intégralement logique. Plus il pratique avec succès une espèce de logique, plus il est menacé d'être illogique du point de vue des autres espèces, et plus il prête flanc à la critique rééquilibrante de ceux qui excellent dans ces autres techniques du logos. Les hommes archaïques pratiquaient surtout la logique transcendante, les classiques ont développé la logique discursive, les modernes font grand cas de la logique formelle. Si les classiques et les modernes peuvent contribuer à corriger les illogismes des traditions archaïques et des traditions vivantes qui ont hérité de leur mode de pensée, peut-être, en revanche, ces traditions peuvent-elles corriger les illogismes des rationalistes et des matérialistes qui privilégient excessivement le discours et le calcul et qui, méconnaissant la logique transcendante, accusent

la mentalité archaïque d'être prélogique. On peut donc rêver d'un discours qui s'efforcerait d'être fidèle à l'idéal de la logique intégralement comprise, aussi transcendante, discursive et formelle que possible. Une telle logique peut être théoriquement conçue comme une limite, quoique peut-être humainement inaccessible, dont le terme serait un logos substantiel qui, par le dire, rassemblerait dans l'unité ses membres dispersés. Plusieurs traditions ont fait de cette logique idéale le thème de leur méditation et le foyer de leur rêve. Il faut que les pneumomètres se rendent capables de les comprendre en pénétrant leur logique.

1.2.12 MESURE. Ce mot apparaît en français dès la Chanson de Roland au tournant du XII<sup>e</sup> siècle. Il vient du latin mensura. Celui-ci est formé par le suffixe -ura sur mensum. Sur le radical mens- ont été formés le nom de la lune en grec, mên, et le nom du mois en latin, mensis, d'où vient le français mensuel. Mensum contient une nasale qui ne fait pas partie de la racine et semble analogique de pensum, qui a un sens voisin. Mensum est le supin de mêtior, mesurer. Mêtior est un verbe déponent formé sur le nom mêtis, attesté en grec avec le sens de pensée, prudence, ruse. La syllabe -ti- étant un suffixe, la racine est mê-. Cette racine est à la base du grec mê-tron, instrument de mesure, d'où le français a tiré mètre, et de l'indo-iranien mâ-yâ, activité mesurante. L'hindouisme a conçu la Mâyâ comme activité mesurante des puissances cosmiques qui donnent à chaque être sa forme, mais en beaucoup de cercles, l'idée a prévalu que ces formes sont illusoire, que les contours et les franges des choses ne sont que la limite apparente et la vaine consistance des



figures en qui se manifeste une substance unique. D'autres théologies ont porté la négation de toutes limites dans le mesureur lui-même: les mesures et les mensurations renvoient à un sans-mesure, im-mense et incommensurable. Ainsi, les sages hébreux parlent d'un être non mesurable qui dispose toutes choses avec nombre, poids et mesure. Mais d'autres ont pensé que l'homme est la mesure de toutes choses. Nous devons donc mesurer les mesureurs et leurs mesures.

1.2.13 PNEUMOMETRIE. Activité (-ie) instrumentalement équipée (-tr-) de mesure (-me-) des produits (-mo-) de l'esprit (pneu-). Le mot est nouveau, calqué sur géométrie. Comme celle-ci est la science des terrains, la pneumométrie est la science des esprits. Mais la réalité est ancienne, car l'homme a toujours été pneumomètre, il l'est par nature. C'est le but de cet ouvrage de proposer quelques éléments de cette science, de ce discours de quatrième degré. On notera seulement ici un point fondamental. Il y a cette différence entre la géométrie et la pneumométrie que, tandis que la première peut d'abord définir ses termes, puis démontrer ses théorèmes et enfin résoudre des problèmes avec des termes définis et des théorèmes démontrés, la pneumométrie a pour tâche de définir ses termes et de prouver ses théorèmes en résolvant les problèmes que posent la définition des termes et la démonstration des théorèmes. Car les termes sont eux-mêmes des concentrés de théorèmes grâce auxquels les pneumomètres qui sont à l'origine de notre lexique ont résolu les problèmes soulevés par la nécessité de mesurer les produits de l'esprit. Le lexique de la pneumométrie ne pourra sans doute jamais être clos comme tend à l'être celui de la géométrie. Chaque mot important du

vocabulaire des spiritualités renvoie à la totalité des autres et à la totalité du mystère de l'être. A ce mystère on n'accède que par un retour du déjà dit sur le dire polymorphe de l'esprit pluriel, et du dire sur un vouloir-dire lui-même indicible. C'est ainsi que la pneumétrie, par beaucoup de paroles sur la parole, est une introduction au mystère et à la mystique, au silence et au mugissement, au lieu où la parole n'est énonçable que si elle a été entendue, accueillie et conçue comme fille du verbe unique en qui le sens s'épuise. Voilà pourquoi on a cru devoir commencer ce traité comme une plongée au gouffre du langage: on a pensé que, pour trouver un sens à l'ordre particulier qui sera établi entre certains concepts-clés, il fallait que le lecteur se soit exercé et ait pris goût à pénétrer sous la mer innombrable des signifiants, jusqu'au fond sur lequel les eaux tantôt reposent et tantôt s'agitent, et jusqu'en un fond qui lui-même, d'ordinaire stable et fidèle comme les montagnes familières, est parfois ébranlé par des secousses sismiques et des éruptions de laves incandescentes. Il y a des aires du langage qui sont comme des volcans éteints mais, parce que le sang qui circule dans les veines de la Terre y a déjà giclé, le sous-sol de leurs champs sémantiques reste chaud et n'attend qu'un réveil de l'esprit pour s'embraser. Le lecteur éventuel qui n'aurait aucun intérêt au langage, ou trouverait fastidieuses les analyses qu'on en fait, ou ne pourrait accepter qu'on spéculé ainsi sur des significations ensevelies, n'ira sans doute pas plus outre. Car la prospective ici est un corollaire de la rétrospective. Cette étude prévoit le renouvellement du langage spirituel moins d'abord comme une invention de vocables nouveaux par les tâcherons de la langue que comme une résurgence du dire ancien, mystique et prophétique,

quand pour toute la tribu le langage était en fête et, faisant danser les jeunes comme les anciens, présidait à la liturgie cosmique.

1.2.14 POSTULAT. En français, usité depuis le milieu du XVIIIe siècle. Postulatum était en latin un terme du rituel: il désignait une réclamation faite par un dieu à propos d'une omission ou d'une négligence. Cette réclamation était signifiée par un prêtre d'un certain culte qui, parlant au nom de son dieu, déclarait que la divinité, irritée des négligences des fidèles, demandait réparation. Postulatum vient du verbe postulo, lequel est un élargissement de posco, et qui signifient tous deux demander. Posco lui-même est un inchoatif-itératif issu de pork-sco, dont le groupe de consonnes centrales a été simplifié. Enfin, le radical pork- vient de l'indo-européen prek-, qui est un mot-racine signifiant la demande faite oralement à une divinité. C'est du dérivé préc-aria que vient le français prière, attesté depuis le XIIIe siècle. L'étymologie invite ainsi à remarquer que, sous la notion moderne de postulat, entendue comme proposition fondamentale non démontrée, est obscurément et millénairement présente une activité d'impétration adressée, au delà des représentants de la divinité, à la divinité elle-même ou par elle. Le postulat peut être considéré, en dernière analyse, comme la demande faite à et par la divinité devant d'autres hommes, que la cohérence du traité ne soit pas compromise par la non démontrabilité de ses propositions fondamentales. Mais la plupart des auteurs de traité, loin d'être disposés à admettre que leurs postulats aient, dans les tréfonds de la culture qui rend les traités possibles, quelque chose d'une invocation, sont convaincus que la nécessité de poser des postulats n'est que logique et n'a rien à

faire avec le Logos. On voit ainsi que les postulats modernes de l'activité logique et scientifique ne rendent pas facile ni facilement scientifique l'interprétation des traditions qui mettent en oeuvre l'activité de prière.

1.2.15 PRINCIPE. Principe date en français du XIIIe siècle, où principium a passé, en perdant sa finale, du latin philosophique à la langue d'usage. Principium vient de princeps, qui est une modification phonétique de primo-cap-s: le princeps était celui qui (-s) prenait (-cep-) la première place (primo-), donc celui que, avec son dérivé français, nous appelons le prince. Au neutre, le principium est la condition de celui qui occupe le premier rang et qui est principal dans un certain ordre. Mais conséquemment, ce peut être tout ce qui est premier logiquement et ontologiquement. On voit ainsi que les principes logiques et métaphysiques ont été pensés sur le fond d'une principauté personnelle et d'un acte d'occupation de la première position, et qu'un moderne qui consent à repenser les principes à la lumière de la langue qu'il emploie sera amené à réfléchir sur le ou les princes sans la désignation desquels il n'aurait peut-être jamais été possible de poser dans l'abstrait des principes, et sans lesquels la réflexion sur les principes est peut-être interminable.

1.2.16 PROBLEME. Le français emploie ce mot depuis le XIVE siècle au sens de question difficile à résoudre. C'est un mot grec de facture classique: pro-blê-ma, dont on n'évoquera ici qu'un emploi important, l'analyse de la racine étant renvoyée à l'étude qui sera faite du symbole. Avant d'avoir déjà chez les Grecs le sens que

nous lui connaissons en français, le mot signifiait plus généralement tâche proposée; c'était aussi le sens du verbe correspondant: proballô, proposer pour un poste. Cette signification latente peut être utilement ramenée au jour dans ce traité. Car les situations qui ont forcé les Grecs à créer le mot étaient d'abord politiques et dramatiques. Les problèmes étaient des défis à relever et des appels à l'invention, ils étaient corrélatifs des proposeurs et des solutionneurs. Les problèmes de cette sorte ne se posent de façon déterminée et soluble que quand ils sont formulables dans les termes d'un système en partie auto-régulé et en partie dépendant de la liberté créatrice de ses membres. Or un tel système a les proposeurs et les solutionneurs qu'il mérite, et c'est un lieu dans lequel s'exerce une justice immanente et où, consentis, les ajustements se soldent par des avantages généraux, et, refusés, par des dérèglements funestes. Les bons proposeurs peuvent faire défaut et, par conséquent, les bons solutionneurs: le groupe peut être trop lâche pour élire des ajusteurs courageux. Dans de tels cas, le système apparaît comme de moins en moins auto-régulé et de plus en plus dérégulé. Inversement, dans la mesure où le système est capable de s'élire comme responsables des porteurs de sa volonté d'excellence, il progresse et tend à faire du plus grand nombre possible de ses membres des co-responsables en qui la puissance supérieure du système auto-régulateur est comme intériorisée. C'est à cause de ce caractère inhérent à la vie de l'esprit qu'un traité de pneumométrie doit comprendre la discussion de problèmes concrets. L'esprit ne mesure jamais que des produits particuliers de l'esprit qui, avant d'être produits bien ou mal, étaient posés comme des problèmes de façon chaque fois singulière. Aussi, ne serait-il sans doute pas excessif de dire que les meilleurs interprètes des

traditions sont ceux qui, généreusement engagés depuis quelque temps déjà dans la solution dramatique de problèmes concrets, ont dans leur milieu et en eux-mêmes des modèles vivants qui sollicitent et soutiennent leur volonté de comprendre comment ont été résolus en d'autres temps et d'autres lieux certains problèmes de mesure de l'esprit. Si, au contraire, ils vivent en marge de l'existence dramatique ou dans une société heureuse et béatement satisfaite de soi, la probabilité est grande qu'ils ne retiendront, parmi les hypothèses vraisemblables, que celles qui sont davantage conformes à cette espèce de dilettantisme et d'insouciance infantile caractéristique des adultes choyés qui traitent d'enfants turbulents ceux qui sont épris de justice. Si c'est par le semblable que le semblable est connu, et si l'histoire des grandes acquisitions de l'esprit est celle de la générosité, peut-être n'est-il pas injuste de penser que le déterminisme de tant de nos historiens est conditionné par l'inertie spirituelle et la vanité aveugle d'une fin d'époque, et que les bouleversements planétaires qui s'annoncent ont des chances de créer les conditions d'émergence d'une nouvelle race de récupérateurs du passé pour qui l'histoire de l'esprit, encore plus que celle de la matière, doit être repensée en termes de "degrés de liberté".

1.2.17 THEOREME. Théorème existe en français depuis le XVI<sup>e</sup> siècle. Il remonte au grec théôrêma. Le suffixe -ma indique l'objet, le radical théôré- est celui du verbe théôréô, observer, voir, contempler. Ce verbe est un dénominatif de théôros, spectateur, contemplatif. Théôros enfin vient de thea- et -oros: thea est issu de thau-a et parent par là de thaumaturge, et -oros est une forme d'un autre verbe signifiant voir mais moins affectivement chargé et qu'on

peut traduire par garder et re-garder une vision qui suscite l'étonnement. Les Grecs employaient le mot theōria pour désigner la procession des Panathénées, la grande fête du peuple athénien, et la langue littéraire française emploie encore parfois le mot théorie au sens de procession à laquelle assistent et participent des spectateurs en principe croyants. Les théories ne sont donc pas d'abord des propositions abstraites mais de belles représentations que se donne un peuple en fête, ce sont des objets de contemplation admirative que des spectateurs, soucieux de renouveler leur foi dans la communauté nationale, entretiennent activement dans leur esprit. Il est sans doute bienfaisant de pouvoir conserver à ce noble mot le sens fort qu'il avait chez les Classiques anciens, qui s'affaiblissait déjà chez les Alexandrins et qui s'exténue finalement chez les modernes au sens d'énoncé démontrable d'un système de pensée appelé théorie. En ce dernier sens, il s'oppose d'une part aux définitions sur lesquelles il se fonde, et d'autre part aux problèmes dont il fonde la solution. Mais la valeur et l'efficacité des théories dépendent, plus que de la qualité intellectuelle des théoriciens, du dynamisme spirituel des contemplatifs qui utilisent ce qu'ils savent des systèmes pour apporter des solutions toujours imparfaites aux problèmes récurrents des mesures de l'esprit.

TRISIEME SECTION

REPRESENTATIONS



1.3.0 Nous avons cru devoir discuter à part le problème des représentations auxquelles même un discours de quatrième puissance doit recourir. Cet ouvrage n'est pas illustré, il emploie rarement des chiffres, et il est fait d'une suite de marques sur le papier. Et pourtant c'est par ces marques qu'il prétend à la fois relancer et refréner l'imagination. Pour poser le plus clairement possible les termes de ce paradoxe, la présente section offre une série de sept paragraphes sur des thèmes apparentés. Ce sont:

1. Image
2. Graphème
3. Idole
4. Niveaux
5. Algèbrème
6. Imème
7. Glossème.

1.3.1 IMAGE. La pensée qui est une pensée roule par plus de présence vers la représentation et par l'imitation vers l'image. Quand l'intellect qui intellièe l'intelligible dans les fantasmes obéit à l'élan qui a déjà produit en lui le concept, il ne s'agrippe pas comme à une proie à l'intelligé abstrait des représentations, mais, rebondissant sur celles-ci, armé de savoir et de vouloir, il s'exploite comme image de l'esprit, ressemblance défective aspirée par son modèle. Car le destin de l'esprit se joue dans cette sorte de doublure intentionnelle de lui-même qu'est une spiritualité subconceptuelle, à la fois piste d'envol des idées et piste d'atterrissage des décisions. Et ce destin est un drame, parce que, d'une part, les idées sont d'autant plus resplendissantes qu'elles sont davantage abstraites des agrégats fantasmatiques et rendues à leur épure par les noms et les nombres et que, d'autre part, la puissance effective des décisions est proportionnelle à la profondeur de plongée de l'esprit dans les couches affectives où se bousculent et s'entrechoquent les images. On a compris qu'il faut entendre image et affectivité, non comme des composantes du syndrome psychique qui est commun à l'animal et à l'homme, mais d'abord comme des qualités de ce dynamisme que notre esprit analytique en mal de synthèse est parfois obligé, pour éviter les méprises, d'appeler barbarement sensitivo-intellectivo-volontaire, bio-psycho-noo-pneumatique ou, mieux, pneumo-noo-psycho-biotique. Il faut aussi comprendre image et affectivité comme étant la substance même de l'esprit en acte d'esprit et de présence intentionnelle à son exemplaire.

1.3.2 GRAPHEME. Comme la pneumométrie n'est pas une métrique mais une discipline qui dispose l'esprit à se mesurer à son essence

d'esprit pour le rendre capable d'appliquer correctement les techniques spécialisées de mesure des produits de l'esprit, le problème de la nature des images hors desquelles et dans lesquelles cette théorie invite les interprètes à émerger et à s'immerger, se pose d'une façon particulière. Etant un discours de quatrième puissance exponentielle, il est forcé que la matière première de son déploiement soit celle des marques sur le papier qui sont d'abord les signifiants d'une langue particulière. Mais ce texte et cette langue sont ensemble une actualisation d'une volonté d'universalité et ils restent en puissance d'universel pour quiconque, lisant le discours, concourt avec lui et recompose dans le temps le réseau de signifiés que le discours déplie dans l'espace du livre. Le texte écrit devant lequel se trouve depuis quelque temps le lecteur - s'il a persisté à lire! - est un ensemble signifiant de graphèmes, c'est-à-dire de petits signes diacritiques ou phonématiques diversement agencés qui, après avoir représenté des symboles totivoques, - ainsi, la lettre a ou alpha est le Taureau et le Ciel et Dieu, et le b ou bêta est la Maison et le Palais et le Ciel aussi, - peuvent servir maintenant à retrouver par les mots et les nombres qui ont émergé des images visuelles ou sonores et aussi des peintures et des rites archaïques, à induire dans les esprits de nos âges besogneux et distraits la spiritualité toujours fondamentale qui a laissé des traces dans nos monuments, documents et instruments, et qui peut encore aider notre espèce en sa maturité à réaliser les rêves de l'humanité enfant. C'est par l'écriture, dont on a trop médité depuis quelque temps, que l'humanité adulte peut, par l'intermédiaire de ceux qui prennent la responsabilité de l'indispensable discours de quatrième puissance, se disposer à la fois à laisser monter en soi les images coupablement

ensevelies dans l'inconscient et qui libéreraient les énergies créatrices, et à formuler le plus abstraitement possible, pour les spécialistes de l'interprétation de tous pays et de toutes traditions, les schèmes heuristiques grâce auxquels pourront être progressivement: récupérée, la totalité du sens et du non-sens inscrite dans l'étoffe spirituelle de notre espèce; et encouragée, la passion de signifier la totalité de ce qui reste à dire. A cette fin, le présent essai de pneumométrie profite de l'existence dans les traditions spirituelles diverses de signifiants mathématiques, linguistiques et fantasmatiques. Il appelle respectivement algèbrèmes, glossèmes et imèmes les unités fondamentales de ces trois langages. Le suffixe -ème est courant dans le vocabulaire spécialisé de la linguistique. Imème est ici créé sur le radical de im-ago, image, et de im-itor, imiter. Glossème est déjà employé par les linguistes, et il est formé sur le grec glôssa, langue. Algèbrème est formé sur algèbre, qui est un mot arabe, al djabr, désignant une opération de transformation des relations entre les quantités des deux membres d'une équation. Le taureau de la grotte de Lascaux est un imème, le mot français taureau est un glossème, alpha comme signe vidé de sa signification araméenne de taureau et affecté à la désignation du son que le français note a, est un algèbrème. Ce traité essaie de contribuer par les algèbrèmes à axiomatiser et formaliser les principes premiers de la science pneumométrique, par les glossèmes à concrétiser d'abord pour certains occidentaux du XXe siècle, une logique discursive qui dispose à déterminer avec précision les vecteurs des champs sémantiques et des séries diachroniques de synchronies, par les imèmes à ouvrir, en deça des spatialisations et des temporalisations de l'esprit, les écluses sur lesquelles fait pression l'hydraulique du non encore

signifié. Les rapports entre les algèbres, les glossèmes et les imèmes sont d'une complexité extrême mais non inextricable. On peut illustrer la difficulté qu'il y a à déterminer ces rapports en évoquant dès maintenant un cas particulier. Ce sera l'objet du paragraphe suivant.

1.3.3 IDOLE. Le taureau est à la génisse ce que l'homme est à la femme et le ciel à la terre: par la semence le taureau et l'homme fécondent la femelle et par la pluie le ciel féconde la terre; le veau, l'enfant et la végétation sont homologues, et aussi le taureau, l'homme et le ciel d'une part, la génisse, la femme et la terre d'autre part, si bien qu'on peut signifier le ciel par le taureau, la terre par la femme, et la végétation par l'enfant. Cet ensemble de rapports est obvie pour les peuples qui vivent en contact étroit avec le monde végétal et animal, et il constitue un réseau cohérent de symboles dans lequel les hommes archaïques pensaient et la totalité et les parties, la place des hommes et celle des choses. Les meilleurs parmi eux personnifiaient autant et pas plus que les meilleurs parmi nous la réalité dernière qui était signifiée par le ciel ou le taureau ou la végétation, et ils n'étaient pas plus que nous dupes des mots et des figures de style: quand nous disons que l'Angleterre courtise le Marché Commun, nous parlons comme les Anciens qui racontaient les amours d'Arès et d'Aphrodite! Ouranos et Gaia, Kronos et Réa, Zeus et Héra, pour les Anciens qui étaient sains d'esprit, n'étaient pas deux ou six dieux, mais chaque couple était une image totivoque exprimant la totalité par la dualité, et le fond du réel leur apparaissait constitué par une relation vive dont ils nommaient les deux extrémités observables. Mais, comme le langage nomme les extrémités et leur donne une consistance dans l'imagination,

il arrive que, chez ceux qui n'ont pas le loisir de réfléchir sur les médiations, la représentation fasse obstacle à la pensée et au vouloir, et que ce qui était signifié comme un se trouve imaginé comme deux à cause de la dualité des signifiants. C'est alors que l'image devient une idole, une apparence trompeuse qui fait écran à l'apparition. Contre ces déviations du mot et du nombre, cependant, le remède n'est pas la fuite vers l'image, mais, par plus de mots et de chiffres, la critique et la réfection des représentations. C'est ce qu'ont toujours fait les prophètes et les poètes archaïques. On peut l'illustrer par la tradition biblique dont l'histoire est sans doute plus critique-ment accessible. Fidèles à la tradition mosaïque, les prophètes hébreux ont repensé l'Un, rappelé le Nom (Yahweh), et interdit de lui sculpter des images taurines. L'interdiction du Veau d'or et du Veau de Béthel est bien plus qu'un conflit politico-religieux entre les partisans de deux traditions spirituelles, une du désert et l'autre des terres de culture. Car le culte d'un dieu taumorphe avait pour conséquence que, prétextant la fécondité des troupeaux et la productivité des emblavures, les hommes justifiaient la pratique de la prostitution dite sacrée dans les sanctuaires des dieux taurins: comme si, aux époques de sécheresse et d'épidémie, la pluie du ciel et la semence des fécondateurs devaient par sympathie résulter des gestes humains qui leur ressemblent! Ces pratiques étaient une perversion politiquement pernicieuse: le ramassis de gens qui avait été rassemblé par une foi commune dans le Nom de Yahweh perdait son identité en se livrant, de colline en colline, à ses baals locaux, en cessant de défendre les autres confédérés, en ne fréquentant plus le sanctuaire national et en n'écoutant plus la prédication des prophètes et des lévites qui s'efforçaient de rappeler à un peuple

distrait l'alliance sans laquelle il cessait d'exister comme peuple confédéral en avance sur les tribalismes ancestraux. Mais surtout il oubliait que la véritable image de Dieu est l'homme lui-même s'appliquant à ressembler à son exemplaire. Le Veau de Béthel et les Baals des hauts-lieux aliénaient l'homme dans le mensonge: s'ils défoulaient, décomprimaient et laissaient libre cours à la sexualité et à l'agressivité, en revanche ils inhibaient le langage dont c'est la fonction de rectifier les dynamismes animaux. Si l'homme se définit comme un animal qui parle, voilà que la parole était refoulée par l'hypertrophie des images qui réifiaient des termes et n'évoquaient plus la relation de l'esprit à l'esprit. C'est donc par la parole, et aussi par le discours qui fait référence au principe du nombre, que l'homme peut être rendu à la présence primordiale au coeur même de ses représentations. Car l'homme est l'imème fondamental, c'est en lui et par lui que l'esprit se connaît comme fini-infini; Yahweh est un glossème dans lequel se précipite, par la parole prophétique, l'infinitude de la relation où l'homme est partie prenante et partie prise; enfin, l'unicité du divin et la néantité des baals sont des algèbrèmes. Quand les images ne sont plus des doublures intentionnelles de l'esprit en acte d'esprit, c'est par les algèbrèmes que les glossèmes redeviennent des condensés de représentations présentifiantes et les représentations des instances de la présence sans parole où se fait entendre la voix et se fait sentir la pression de l'esprit. Ainsi, du moins, ont pensé les prophètes hébreux et, comme eux, tant d'autres poètes et "théologiens" archaïques.

1.3.4 NIVEAUX. C'est la tâche d'un traité de pneumométrie

d'amener son lecteur, à mesure qu'il lit, à pivoter, en même temps que sur lui-même en acte d'esprit, autour du texte et de l'idiome particuliers, et à se laisser porter dans la direction de l'universalité tantôt des symboles totivoques tantôt des symboles univoques. Si les images fondamentales universellement intelligibles se condensent dans des mots aux signifiants conventionnels il reste que ceux-ci s'ouvrent d'eux-mêmes sur leur propre abstraction universalisante dans ces systèmes d'équivalences que sont les nombres et les ensembles nombrables de rapports, dont la familiarité rend possible la traduction et, par elle, la récupération des images. C'est pourquoi le travail de la pneumométrie semble devoir comprendre trois parties. Un premier tiers doit consister à analyser les métaphores, les syntagmes, les mots, les affixes, les racines et même les onomatopées, afin d'amener au langage d'abord les images, puis les expériences qui s'y possèdent, enfin les dynamismes affectifs qui sous-tendent les expériences et les pressions auto-expressives. Un deuxième tiers consiste à dégager dans la multiplicité presque infinie des expressions sémiotiques, - linguistiques, comportementales, artistiques, techniques, - les formes pures et les systèmes de rapports intelligibles qui sont communs à plusieurs et qui sont, par abstraction enrichissante, détachables des réseaux de relations externes qui les particularisent dans chaque ensemble concret. Le dernier tiers de l'effort d'habilitation à l'interprétation porte sur l'établissement des systèmes de systèmes et même du méta-système anticipativement englobant grâce auxquels peut être progressivement clarifiée la contribution de chaque esprit, de chaque communauté d'esprits, de chaque spiritualité et de chaque élément de spiritualité, au processus d'identification active de l'esprit multiple



et multiforme à son essence et à son unité. Ces trois tâches doivent être poursuivies concurremment: elles ne déterminent pas les divisions majeures de ce traité, mais les niveaux d'abstraction et de concrétion sur lesquels le lecteur sera invité à se déplacer.

1.3.5 ALGÈBREMES. Un s'est efforcé d'axiomatiser le plus possible les principes de la théorie et même d'en formaliser les concepts fondamentaux et théorématiques. Ainsi, pour exprimer la triade Commencement-Milieu-Fin, on emploiera les sigles CMF, et pour Conscience-Verbe-Amour les sigles CVA. Le formalisme est imparfaitement déréalisé, puisque les algèbremes en tant que premières lettres de mots français renvoient à des glossèmes. Mais les glossèmes de la langue spéciale de la pneumométrie renvoient eux-mêmes à des imèmes dont un bon nombre, quoique diversement exprimés dans les diverses langues, ont une valeur universelle. Si donc on fait abstraction de la morphologie, de la syntaxe et de la stylistique propres à chaque langue, il semble qu'on puisse dégager un ensemble de structures universelles, les exprimer algébriquement et, en faisant retour sur les traditions spirituelles attestées, tâcher de les vérifier une à une, éliminant celles qui n'étaient que procédés mnémotechniques ou pédagogiques, et perfectionnant celles qu'une science achevée de l'esprit devrait retenir. On pourra alors choisir entre un formalisme de pure logique formelle sans rapport avec une langue particulière et le système de représentations sur lequel elle repose, ou un formalisme qui reste parlant pour les esprits qui font la recherche à partir de la tradition particulière qui est la leur. Dans ce dernier cas, qui est le plus probable, CMF pourra s'écrire BME (Beginning-Middle-End) ou AME

(Anfang-Mitte-Ende) ou autrement, et pour passer d'un formalisme à un autre il suffira de quelques tables de concordances. On pourrait aussi utiliser des "radicaux" internationaux plus radicalisés encore et dont les racines plongent dans une sémantique archaïque ou ancienne: par exemple CMF= BME=AME pourrait s'écrire techniquement AMT, c'est-à-dire Archè-Meson-Telos, d'après les initiales des mots grecs qui correspondent aux mots français, anglais et allemands des autres algèbres.

1.3.6 IMEMES. Si l'auteur avait eu une autre mémoire que celle qu'il a, ce traité aurait pu s'orienter vers une esthétique et une illustration de la symbolique universelle, et il aurait reproduit et analysé un grand nombre d'oeuvres d'art. Il aurait atteint un autre public que celui que ses habitudes de pensée et d'imagination peuvent lui ouvrir. Il sait que ses lecteurs éventuels seront des personnes intéressées au lexique et à l'étymologie ou susceptibles d'y accrocher leur intérêt à mesure que leur patiente lecture progressera, et c'est par les glossèmes seulement qu'il espère venir au secours de l'imagination transcendante pour l'aider soit à prendre son vol soit à descendre aux nappes souterraines où l'esprit médite ses geysers. Il n'existe probablement pas de point de vue absolument universel qui permette de décider quelle forme de graphie, - égratignure ou écriture, - est par soi plus ajustée à l'esprit et meilleur instrument d'ajustement. Il est possible que la notation schématique des figures et celle des sons soient contemporaines, toutes deux archaïques et solidaires: dans les deux, à vrai dire, la sonorité signifiante reste virtuelle, et les peintures pariétales

des cavernes paléolithiques articulent des champs de phonèmes et de sémèmes peut-être autant que les phonogrammes et les idéogrammes des fresques murales des tombeaux égyptiens. De même que le sens court entre les blancs qui séparent les lettres et dans la direction et le sens où il faut les parcourir, ainsi il vibre dans le halo qui entoure les traits orientés qui composent les scènes cynégétiques. S'il n'est plus possible de faire entendre les phonèmes dans lesquels les chasseurs aurignaciens expliquaient leur désir d'être esprit dans l'esprit, nous savons bien que leurs mêmes parlent toujours. Mais, inversement, il existe des esprits pour qui les belles images voilent la ressemblance et qui n'entendent vibrer la voix de l'esprit que dans le silence qui s'étale entre les signes de l'écriture la plus abstraite, dans ces symboles univoques qui peinent à dire l'un avec beaucoup de signes. Ce sont ceux-là qui ont le plus de chance d'être stimulés par ce traité à prendre davantage possession de leur imagination créatrice, créatrice et interprétatrice.

1.3.7 GLOSSEMES. Contre le genre d'étude du langage qui est ici pratiqué, plusieurs objections seront sans doute soulevées. Des non-spécialistes jugeront que les analyses de vocabulaire sont trop techniques, et, au contraire, des linguistes penseront qu'elles ne sont pas assez nuancées, demanderont qu'on évalue le degré de probabilité des hypothèses qui sont retenues et utilisées, qu'on distingue mieux les synchronies de la diachronie et qu'on légitime plus en détail cette espèce de panchronie qui autoriserait à actualiser des significations enfouies dans les couches inconscientes du langage. Des historiens observeront que bien des raccourcis sont tendancieux, des philosophes

voudront savoir quels systèmes ce système essaie de concilier, des dogmaticiens évoqueront la confusion des langues ou la profanation impie d'une terminologie traditionnelle et sacrée. Il ne nous paraît pas possible de répondre à toutes ces objections, dont plusieurs sans doute ont un fondement réel. Notre projet est ambitieux, peut-être prométhéen et son exécution doit prêter flanc à la critique. Mais, comme c'est le rôle de la critique de marquer les insuffisances d'une oeuvre, ses pétitions de principe, ses paralogismes, nous avons pensé qu'il fallait lui laisser faire son travail et qu'il nous incombait d'aller jusqu'où nous pouvions à l'intérieur de la logique propre qui est immanente à cette recherche, et dont les errances ne pourront être découvertes et corrigées qu'à la lumière d'une logique qui transcende tout système et qui parle d'ordinaire par d'autres que le rédacteur d'un système. Nous avons fait servir à un dessein de pneumométrie une certaine connaissance que nous avons de la glossématique. En décortiquant un certain nombre de termes fondamentaux dont se servent les philologues, les historiens, les ethnologues, les reliigiologues, les philosophes et les théologiens occidentaux, il nous a semblé pouvoir en aider quelques-uns à imaginer sous les textes et les contextes qu'ils étudient et travaillent à modifier des sens et des vouloir-dire qui n'apparaissent pas à première vue, qui sont souvent très différents de ceux qui ont cours dans les écoles, et qui ont quelque chance d'être plus conformes aussi bien à la spiritualité archaïque qu'à la spiritualité moderne quand on a des raisons de penser que l'une et l'autre sont d'authentiques doublures intentionnelles de l'esprit.

DEUXIÈME PARTIE

THEOREMES

## 2.1. TRINOMETRIE

2.1.0. Cette deuxième partie s'ouvre sur un théorème fondamental qui spécifie cette pneumométrie comme trinométrie. L'arithmétique traditionnelle considère le chiffre un comme principe du nombre, le structuralisme affectionne la logique binaire, le jungisme mise sur la quaternité, mais la présente pneumométrie se construit trinitairement. On veut dire par là que les anticipations d'intelligibilité y prennent systématiquement une forme ternaire, et on postule, - et on commence à démontrer, - que la triade est une médiation qui facilite l'intellection et la mesure des structures fondamentales de l'esprit et de ses oeuvres. Cette pneumométrie ne se propose donc ni comme la seule théorie de mesure de l'esprit, puisqu'elle est en rapport dialectique avec l'hylométrie, ni comme la seule trinométrie concevable, puisqu'elle admet la possibilité d'autres triades, mais comme une pneumométrie trinométrique parmi d'autres possibles. Avec d'autres règles on mesure d'autres aspects de la réalité et, comme il suffit de violer un postulat d'une géométrie pour en construire une autre, il suffira peut-être, pour édifier une autre trinométrie, de violer un postulat important de celle qui s'esquisse dans ce traité. Celle-ci s'offre à aider les esprits qui ne répugnent pas à penser systématiquement et trinitairement à interroger le réel au moyen de grilles ternaires déterminées et opérationnelles. Au seuil de la théorématique, le théorème ternaire qui englobe la totalité des autres théorèmes également ternaires peut seulement être introduit comme une majeure dont la vérité ne se dévoilera qu'à mesure que les prochains théorèmes en exploiteront les virtualités. Voici les en-tête des paragraphes:

1. Paradoxe
2. Trinité
3. Médiété et aliété
4. Unité
5. Relationalité
6. Mesures
7. Heuristique
8. Sections
9. Qualifications



2.1.1. PARADOXE. Paradoxos est un mot grec qui a été francisé à la fin du XVe siècle, donc au début de la renaissance et juste après l'afflux en Occident des Grecs chassés de Constantinople par les Turcs. Il qualifie une proposition contraire (para-) à l'opinion commune (-doxos). L'adjectif -doxos vient de doxa. Doxa se décompose en dok-s-â. Dok- est la racine qui signifie recevoir (grec dékomai), et sur laquelle a été formé le latin doceo, faire recevoir, faire apprendre, d'où vient aussi doctrina, enseignement, doctrine. En grec, la racine a fourni dokei, il semble, dogma, à la fois opinion et décision, et enfin doxa. Celui-ci est un substantif formé sur le désidératif (suffixe -s-) de dokêô: il signifie donc l'acte du locuteur qui désire faire accepter une proposition, car s'il l'énonce c'est qu'il la croit susceptible d'être entérinée par d'autres. Si elle heurte le sens commun, elle est qualifiée de paradoxale; mais si le locuteur est un prophète ou un génie politique ou intellectuel, son désir pourrait bien être réalisé et son opinion être ensuite décrétée comme un dogme. Cette brève analyse découvre probablement le fondement des spiritualités: car si elles existent, c'est qu'elles ont été assumées par plusieurs, mais d'abord accueillies puis enseignées par des chefs de file. En commençant l'étude du premier théorème par cette famille de mots, cette théorie déclare par le fait qu'elle s'installe dans l'ambiguïté et renonce à éviter toutes les amphibologies. Il ne nous appartient pas de décider si ce paradoxe est soutenable ou non. Mais nous ne voyons pas le moyen de faire un choix décisif entre les deux termes opposés que la controverse en Occident a appelés raison et foi. Notre objet nous impose de raisonner sur des énoncés de foi et de fois diverses et adverses, et de donner ou de refuser notre assentiment à des raisons. Nous travaillons

sur des doctrines qui se sont donné des dogmes que d'autres considèrent comme des "doxes", des opinions. Toutes les spiritualités sont faites de traditions reçues et de textes reçus, et la spiritualité qui s'interroge sur les spiritualités a pour condition d'exercice la quête des raisons qui ont motivé leur réception et des raisons qui ont motivé ou pourraient encore motiver leur rejet ou leur modification. Notre démarche n'est donc ni celle de la fides quaerens intellectum, ni celle de l'intellectus quaerens fidem: c'est tout simplement celle du quaerens questionné, soumis à la question, écartelé entre la raison et la foi. Mais il faut préciser la nature de notre ambiguïté. Dans une mesure certaine, la conception et la mise en forme du théorème fondamental et de ceux qui suivront supposent une tradition occidentale influencée par le christianisme. Ils ne pourraient être formulés comme ils le sont ni par un fidèle du Judaïsme, de l'Islam ou du Bouddhisme, ni par un théologien des peuples ethnographiques, ni par un philosophe occidental rationaliste. Cependant la tradition chrétienne n'est pas ici normative, mais un ensemble de données existant dans la culture humaine et soumis comme les autres ensembles à l'interprétation de ceux qui assument pour une part la tâche de mesurer les textes où s'exprime l'humanité. Que l'Eglise enseigne la doctrine trinitaire comme une partie de son symbole de foi, un signe de reconnaissance, une vérité que doivent croire ceux qui tiennent à se dire chrétiens: c'est son droit; mais elle ne peut faire que les énoncés de type ternaire aient désormais une existence cosmopolitique et que, comme tous les autres énoncés, ils aient cessé d'appartenir en propre à leurs créateurs ou dépositaires premiers et puissent être appropriés par quiconque. Une fois que la tradition chrétienne a conféré l'existence culturelle aux formules trinitaires, celles-ci

peuvent se détacher de leur support originel, flotter dans la mémoire réinterprétante de l'humanité et être reprises par d'autres traditions. En particulier, la tradition qui travaille à interpréter d'un point de vue universel toutes les traditions peut s'emparer de celles-ci comme de schèmes heuristiques et chercher à comprendre par leur moyen les énoncés explicites ou implicites d'autres traditions spirituelles. La question de savoir si cette herméneutique suppose malgré tout la foi qu'elle prétend mettre entre parenthèses et si la cohérence du traité est liée à la solution qui sera donnée à ce problème, n'a pas, croyons-nous, à être discutée à ce stade de l'argumentation. Car ceux qui savent qu'aucune interprétation n'est sans présupposé, qu'on voit toujours le monde de quelque part et à travers un langage déterminé, et qui n'entretiennent de préjugé à priori contre aucune tradition particulière, devraient faire crédit au pneumomètre qui déclare d'entrée de jeu son théorème fondamental.

2.1.2. TRINITE. Les anciens Indo-européens ont exprimé dans le nom de nombre trois un aspect central de l'essence de la ternarité, qui est d'être une unité à la fois en deça et au delà de la dualité et retenant en soi ses termes comme des composantes à la fois principielles, médiatrices et terminales. L'analyse du mot trinité commencera à démontrer cette assertion. Ce mot existe en français depuis la fin du XI<sup>e</sup> siècle, où il vient du latin ecclésiastique trinitas. Celui-ci est un abstrait en -tas qui est apparu dans la langue théologique de Tertullien au III<sup>e</sup> siècle. Reste trīni- qui existe non seulement comme radical mais comme mot autonome au sens de trois par trois ou qui va par trois. Dans ce mot, -ni est un suffixe de collectif et de distributif, et

tri- (i long) vient de l'adverbe tris, trois fois. A son tour, tris, allégé de son suffixe adverbial -s, se réduit à tri-, qui s'analyse en une base tr- élargie par -i. Tr- peut être le degré zéro de ter, particule servant à exprimer l'opposition de deux termes, comme dans latin u-ter, dex-tr-a et sinis-tr-a, grec neō-ter-os et presby-ter-os. Le phonème -i est un morphème peut-être déictique indiquant l'au-delà de deux, et sur lequel on reviendra plus loin. Dans les noms latin et grec du chiffre trois, tr-ey-es, le mot tri ou trey a reçu un suffixe de pluriel -es, mais tri lui-même n'est pas un pluriel, il n'exprime pas la saisie d'une pluralité discontinue et externe, ce n'est pas un "nom de nombre", mais une locution pronominale servant à qualifier une unité indivise comme un réseau de relations internes à trois termes non réellement séparables et ne faisant point nombre.

2.1.3 MEDIETE, ALIETE. La médiété et l'aliété sont des notions parentes de la trinité. Med-i-us est formé au moyen du thème adverbial med qui, comme le grec meta, veut dire auprès de, avec, et du morphème -i, dont on a vu qu'il peut avoir quelque chose d'un déictique montrant un être proche. Medius, qui a le sens de moyen, médian, celui du milieu, a été créé pour désigner un être proche du groupe de deux dont med disait déjà que l'un est près de l'autre. De même al-i-us est formé sur le thème pronominal l, vocalisé ici en al- et ailleurs en il- (cf. latin ille, français il), et qui désigne l'objet éloigné. En ce cas, le morphème -i semble indiquer un quelconque troisième, différent de deux autres dont on parlait et qui en est rapproché. Ainsi, la trinité, la médiété et l'aliété sont des notions homologues. Elles expriment de façons différentes la saisie d'une unitrinité, ou unité

ternaire, ou système de trois interdépendances internes. Dans la médiété, le système est envisagé depuis le terme médian vers les extrémités qu'il implique, dans l'aliété et la trinité depuis un couple binaire considéré comme donné mais ouvert sur un au-delà qui est montré du doigt comme uni ou pouvant être uni au couple. Si ces concepts sont ainsi solidaires, il est clair que la médiété et l'aliété peuvent servir à manifester et à rendre pensable l'unitrinité. Par des médiations qui sont aussi des aliations, la trinité comme image de l'esprit absolu peut être intelligée par les esprits finis, dans la mesure probablement où eux-mêmes sont conscients d'être soumis au principe ternaire.

2.1.4. UNITÉ. On peut mettre en évidence l'unité du groupe ternaire par l'étymologie du mot indo-européen que nous traduisons par un. Ce mot est sem. Il a donné au grec son nom de nombre, un, sem-s, qui, par évolution phonétique est devenu heis; il a fourni au latin les mots semel, une fois, similis, semblable, simul, en même temps, au bas-latin insimul dont le français a fait en-sem-ble. A cette famille appartiennent aussi les mots français assembler, rassembler, ressembler. Originellement, par conséquent, sem n'était pas un nom de nombre mais un collectif, il exprimait une unité faite de beaucoup de parties qu'on ne se souciait pas de dénombrer. Il ne voulait pas dire un, mais plusieurs. Cette pluralité interne, quand elle est limitée à trois termes, est une triade: non un groupe fait de trois unités préexistantes mais un en-sem-ble ternaire. Spirituelle, cette "pluralité" est une plénitude, et le mot trinité se dit d'abord d'un ensemble interpersonnel où chacun des autres est pour chacun un alter ego, un aussi soi-même que soi-même, non un tiers mais une des figurés par lesquelles

la triade se connaît comme une.

2.1.5. RELATIONALITE. Pour éviter plus aisément les pièges de l'imagination mathématique même la plus épurée et pour comprendre la trinité comme figure de l'esprit, il est encore utile de réfléchir sur le réel au moyen du concept de relationalité. L'histoire de ce mot et de sa famille est instructive. La finale -ité et l'adjectif relationnel dont dérive cet abstrait n'ont pas besoin d'explication: ce sont des types de formation qu'affectionne le vocabulaire philosophique actuel. Reste relation. Il faut partir d'une racine indo-européenne attestée dans le latin tollo, qui signifie porter. Le supin a la forme tla-tum, lequel, par assimilation de la dentale implosive à la liquide qui suit, est devenu latum. Avec le préverbe re- et la désinence -io on obtient le substantif verbal relatio, qui a signifié en premier lieu report, renvoi à une instance supérieure, par exemple au sénat. Latus étant devenu le supin supplétif de fero, referentia apparaît comme un doublet tardif de relatio, un peu plus proche que lui de la valeur verbale de la racine. Et le mot français porter par lequel on traduit aussi bien tollo que fero, a fourni lui aussi un substantif, report. La relation doit donc être comprise ici comme référence et report, comme acte de référer ou de reporter à une instance autre que celle dans laquelle on se tient soi-même. Ce qui est référé ou reporté peut, cependant, être un sujet humain, et alors la relation est l'acte par lequel un sujet se porte vers une autre instance ou un autre instant. Mais cet autre instant ou instance peut lui-même être intérieur à l'acte de report, en sorte que l'autre est aussi en un certain sens le même. La relation en ce cas est un acte, en soi simple, mais dont la description est

forcément complexe: on peut dire avec une approximation suffisante que c'est quelque chose comme une auto-référence hétéro-orientée et alio-centrée, qui préserve à la fois l'identité active et la présence dynamique à soi dans la dif-férence, la totale adaltrité dans la ré-férence et la plus transparente aliété et médiété dans la con-férence. La relation réelle et spirituelle ne semble donc pas pensable sans deux termes dont chacun est à la fois autre et même, et qui sont eux aussi des relations. Si bien que l'esprit est présent à l'esprit fini trinitaire et tri-relationnel comme un en-sem-ble où chaque instance est la substance même de la relationalité et où la relationalité est aussi circumincession et aussi bien centre que circon-férence. Malgré l'analogie du cercle sans commencement ni fin, l'esprit fini est presque obligé de se représenter le foyer de cette trinité comme le point-origine d'une sphère d'où procède une totalité infinie de rayons dont chacun est à la fois identique à l'origine et d'un même mouvement se porte avec le foyer vers une circonférence inas-signable dont chaque point, mystérieusement, coïncide avec le centre.

2.1.6. MESURES. Nous devons maintenant déterminer la triade fondamentale de ce traité. Comme c'est un traité de mesure, nous partons du système de mesures qui prévaut en Occident depuis deux siècles. On distingue comme grandeurs physiques fondamentales la longueur, la masse et le temps, et on leur assigne comme unités de mesure conventionnelles le centimètre, le gramme et la seconde: c'est le système CGS. Par ces mesures, on effectue des mensurations et on détermine des dimensions. Les dimensions sont celles, respectivement, de l'espace, de la gravitation et de la durée. Ces dimensions sont chaque fois au nombre de trois: la longueur, la largeur et la hauteur pour l'espace, le

le passé, le présent et le futur pour le temps, l'énergie, le rayonnement et la matière pour la masse. De cet usage aujourd'hui généralisé il est permis de conclure que les trois ordres fondamentaux de mesures forment un groupe. La signification plus que physique de ces trois sortes de mesures peut être suggérée par l'analyse de trois mots d'origine latine et indo-européenne qu'on peut leur faire correspondre: la pesée, la mesure et la règle. Pensare est un mot latin formé sur le supin pensum du verbe pendere, pendre, suspendre. Celui-ci est un présent dit déterminé formé par le suffixe -do à une racine indo-européenne pen-, qui devait avoir le même sens. Le français en a tiré à la fois peser et penser, car la pensée est une pesée: amor meus pondus meum. Le mot mesure a déjà été analysé dans les définitions de la première partie (1.2.12): il suffira d'ajouter ici que le mot latin mens (anciennement men-ti-s) définissait ce que nous appelons l'esprit comme ce qui mesure. Reste le mot règle. Il vient du latin reg-ula, dont la racine est celle du reg indo-européen, c'est-à-dire du personnage religieux dont la fonction était jadis de tirer la di-rec-ta, la ligne droite qui déterminait un emplacement sacré. Celui donc que plus tard on appellera le roi et auquel on reconnaîtra un pouvoir politique était à l'origine un régleur. La pesée se fait par la balance; la mesure, en tant qu'elle a d'abord été la périodicité des lunaisons (cf. mensis, 1.2.12), se fait par l'horloge; la direction se prend par la règle. La pesée se réfère à la masse, la "mesure" au temps, la règle à l'espace. Mais la pensée étant conçue aussi comme pesée, le mental comme une puissance de mesure, la royauté comme le pouvoir de régler, il s'ensuit que ces trois sortes de mesures (au sens générique cette fois) sont autant métaphysiques que physiques, spirituelles que matérielles.



Et en conséquence il doit y avoir dans l'ordre métaphysique et spirituel un groupe de notions fondamentales analogue à celui de la matière, du temps et de l'espace (MTE). On a pu remarquer que, en passant des mesures aux mesurés, nous avons modifié l'ordre des éléments du groupe CGS: nous ne parlons pas d'un espace-temps matériel mais d'une série matério-temporo-spatiale, à laquelle nous allons faire correspondre une série pneumo-historico-religieuse. La raison de cette modification apparaîtra au chapitre suivant.

2.1.7. HEURISTIQUE. La triade fondamentale a des équivalents ailleurs. Signalons d'abord une forme iranienne: le Vidēvat, qui est antérieur à notre Ère, connaît le groupe de Vâyu, Zurvan et Thwasha: or Vâ-yu est le Vē-ntus latin, c'est-à-dire le Vent, Zurvan est le Chronos grec, et Thwasha, sans équivalent dans nos langues, est donné comme l'Espace. Vers le même temps, en Grèce, les Stoïciens d'un côté utilisaient, quoique sans les grouper en triade, les théologèmes ou imèmes Pneuma, Logos, Zeus, c'est-à-dire l'Esprit, le Verbe et le Dieu du Ciel, et d'un autre côté élaboraient la théorie des incorporels: vide, temps et espace, qu'il n'est pas difficile de faire correspondre aux autres groupes. En Israël, le psalmiste louait le Dieu du Ciel qui produit et modifie le monde par sa parole et par son souffle. Enfin, on sait assez l'importance que joue dans la tradition chrétienne la trinité de l'Esprit, du Verbe et du Père. Tout se passe comme si, d'une part, la totalité du réel, qui peut être visée par un symbole totivoque (v.g. l'Arbre), ou un couple de symboles qui épuisent à eux deux une totalité partielle (v.g. Homme-Femme), tendait dans certaines conditions à l'être par une triade d'éléments solidaires, et

comme si d'autre part ces triades compréhensives tendaient à se différencier en groupes de concepts soit physiques soit métaphysiques, soit impersonnels soit personnels. Mais, comme les Stoïciens avaient bien vu que le vide (peut-être l'équivalent de l'énergie-matière des modernes), le temps et l'espace, n'étaient pas des données d'observation mais des incorporels, c'est-à-dire des êtres de raison et des schèmes ou algèbres au moyen desquels la totalité est pensable, ainsi doit-il en être des théologèmes ou imèmes groupés en trinités personnifiées: ce doivent être, en première approximation au moins pour un pneumomètre, des moyens dont les spiritualités se servent pour disposer leurs adhérents à se rendre progressivement sensibles à l'esprit par la purification, l'illumination et l'union. Les unes et les autres sont des structures heuristiques intégrales plus raffinées et virtuellement plus universelles que les symboles totivoques simples et personnels. Et ce sont des structures en partie rivales et en partie complémentaires: les physiques contestent les métaphysiques et inversement. S'il en est ainsi maintenant, peut-être en a-t-il toujours été de même: il n'y a peut-être jamais eu d'âge théologique, et le nôtre n'est peut-être pas plus positif que les précédents, mais les imèmes archaïques pourraient être ce que nos chercheurs ont d'abord retenu des vieilles traditions, et nos algèbres la surface apparente d'une partie aujourd'hui prestigieuse de la culture. Pour toutes ces raisons, il pourrait y avoir avantage à formuler notre triade fondamentale algébriquement comme un groupe non pas peut-être de pures inconnues,  $X Y Z$ , ni de pures connues,  $A B C$ , mais de connues inconnues,  $L M N$ , c'est-à-dire d'éléments (cf. 1.2.5). Mais parce que nous mettons d'ordinaire un contenu glossématiquement déterminé sous nos algèbres (cf. 1.3. 5), et que même un discours de quatrième degré reste déterminé

par une langue et une tradition, il nous semble préférable de proposer des termes concrets pour chacun des éléments des triades fondamentales, physique et métaphysique, comme nous allons le faire au paragraphe suivant.

2.1.8. SECTIONS. Il y aura trois sections dans la théorématique. Comme la première est commandée par l'intelligibilité qui vient du principe et que ce principe est conçu comme esprit, on peut l'appeler à la fois protologie et pneumologie. La deuxième section nous apparaîtra survolée par la notion d'histoire et d'abord dans sa dimension de futur: on l'appellera donc historiologie et eschatologie. Enfin, comme la troisième section est sous le signe de la médiation et de la religion, on l'appellera messatologie et religiologie. A la triade physique Matière-Temps-Espace (MTE) correspond donc la triade "métaphysique" Esprit-Histoire-Religion (EHR). D'un autre côté, prôtos (pro-atos), eschatos et messatos sont des superlatifs en -atos des adverbes de lieu pro, devant, ex, hors ou à la limite extérieure de, med, auprès de et entre. Le prôtos est donc ce qui est le plus premier, l'eschatos ce qui est le plus dernier, le messatos ce qui est le plus médian. Soutenir que le plus premier est pensable comme esprit, le plus dernier comme histoire (au sens qui sera précisé en son lieu), et le plus médian comme religion, c'est évidemment anticiper sur la preuve. En prévenant ici le lecteur, on a voulu lui donner une idée d'ensemble de la thèse et du système, et aussi l'avertir avec plus de détermination que la prophétie et la finesse vont être soumises à la rude épreuve de la géométrie. Néanmoins, comme la première section est résolument pneumologique et que c'est elle qui commande la structure et la suite de la théorie, le lecteur peut s'attendre à ce que le

théoricien fasse effort pour faire saillir la présence de ce qui est ici privilégié comme esprit dans ce qui est privilégié par d'autres comme matière.

2.1.9. QUALIFICATION. Une remarque s'impose ici. Toutes les triades de ce traité n'auront pas la même valeur ni la même portée spirituelle. Des unes, la valeur sera pneumologique et à peu près assurée, d'autres, la valeur sera heuristique, d'autres enfin la valeur sera simplement pédagogique: devant un donné complexe, on a pris simplement l'habitude de chercher trois termes susceptibles de composer une structure de recherche. On aimerait pouvoir déjà qualifier les triades - qu'on se propose d'utiliser le plus critiquement possible, - mais il a semblé que, si cet essai obtient quelque audience, ce sera d'une critique plus critique que la nôtre qu'il faudra espérer ce service, afin soit de perfectionner cette pneumométrie, soit de lui en substituer une autre qui sauve davantage les phénomènes. Car, si elle existe jamais comme science rigoureuse, la pneumométrie sera capable de mesurer ses propres mesures ou plutôt les mesures toujours approximatives faites par les différents mesureurs de l'esprit.

PREMIERE SECTION

PROTOLOGIE

## 2.2. TRINOME FONDAMENTAL

2.2.0. Au chapitre précédent, on a montré qu'une triade (MTE = EHR) englobe la totalité des théorèmes de cette pneumométrie. Le système, étant trinométrique, exige qu'une autre triade exprime la rationalité intrinsèque du premier terme de la triade la plus englobante. Ce premier terme a pour objet l'esprit et nous l'avons coiffé des noms de protologie et de pneumologie. Le présent chapitre a pour but de disposer le lecteur à accueillir comme vraisemblable la structure triadique du sous-traité de l'esprit. L'argumentation est circulaire: elle devrait faire apparaître que le métaphysique est intérieur au physique, et que le physique fournit aujourd'hui le modèle d'une refonte d'un au-delà de lui-même que les hommes archaïques, peut-on croire, savaient déjà nommer. Il y aura huit paragraphes:

1. Analogie
2. Physis
3. Matière
4. Esprit
5. Cosmogonie
6. Pneumogonie
7. Acte
8. Relativité

2.2.1. ANALOGIE. Analogie est un mot français depuis le XIII<sup>e</sup> siècle. Il vient du grec analogia, nom d'action du verbe analogeîn, lui-même formé sur l'adjectif analogos, lequel enfin a été créé sur la locution ana logon, conformément au logos, au concept, à la proportion. Mais la langue connaît aussi katalogos, "catalogue", qui dérive de kata logon. La différence des prépositions ana et kata exprime une nuance remarquable. On dit kata logon par rapport à un premier terme antérieur dont d'autres termes prennent la suite: cet usage résulte du sens de la préposition kata, de haut en bas, qui apparaît dans le mot catalogue: liste qu'on lit depuis le haut. Mais ana logon connote le mouvement inverse de bas en haut, et le rapport n'est pas de succession mais de référence à un terme plus élevé et exemplaire: l'analogie désigne donc une relation, qu'il faut comprendre comme une activité de référence à un modèle, et un mouvement ascensionnel du logos. Ce mouvement suppose soit une position inférieure de départ soit une chute. Par exemple, si la pensée s'est appliquée au physique, l'accès au métaphysique sera considéré comme une ascension. Inversement, le matérialisme prenant la suite de l'idéalisme dont il pense qu'il marchait sur la tête, s'interprète lui-même comme ayant remis la logique sur ses pieds, ce qui élimine l'analogie. On voit donc que l'analogie ne fonctionne que là où le logos, de simple et d'indifférencié qu'il était quand il apercevait confusément le tout dans chaque partie et référait chaque partie au tout précritiquement, s'est divisé en un discours considéré comme noble et solennel et un discours estimé trivial et quotidien. On devait alors passer du logos d'en bas au logos d'en haut par l'analogie. Et bien qu'on ne puisse préciser le moment de l'enfance des individus ou de l'espèce où la cassure et la dissociation se sont produites, tout se



passe comme si c'est quand le réel empirique cesse d'apparaître comme une
 continuelle épiphanie de la totalité et du réellement réel que l'analogie
 s'impose à certains comme une nécessité logique. A ce moment, la méta-
 phore s'installe en maîtresse de scissiparité au coeur du langage où elle
 dépose d'abord des structures bipolaires, puis des termes autonomes, et
 abandonne enfin à la syntaxe le soin de relier les mots en un discours
 qui puisse recoudre les pièces détachées et rétablir la continuité du
 sens. - Exploitant une autre virtualité du préverbe qui se trouve dans
 l'équivalent formel latin d'ana-logia, c'est-à-dire re-ligio, (cf. 2.
 10.2), on peut noter que l'ascension logique est aussi une re-lecture,
 une réélection, un nouveau choix. Après avoir choisi de s'intéresser
 au physique, on décide par exemple de porter son attention sur le méta-
 physique de la physique, comme on va le dire ci-dessous. L'analogie
 est alors un acte présupposé à la religion et à la seconde élection,
 et on voit qu'elle a plus d'extension qu'elle. En même temps, quand
 la spiritualité se possède dans un langage expressément religieux et
 donc transphysique, on observe le mouvement inverse de la catalogie,
 de la descente du logos dans le physique. - Enfin, si l'analogie est
 une proportion ou plutôt une activité proportionnante qui établit une
 relation de logos ascendant entre un ordre du réel représenté comme
 inférieur et un autre ordre représenté comme supérieur, il est néces-
 saire que l'esprit commence sa montée depuis la position ou le point
 de chute le plus bas où se situe le dynamisme vertical de l'esprit en
 instance d'ascension. Le métaphysique n'est vraisemblable aux yeux
 de ceux qui sont familiers avec le physique que s'il s'articule sur
 les connaissances et les représentations des physiciens chaque fois
 contemporains. Certes, on peut s'exercer à penser le réellement réel.

à partir d'un langage traditionnel et des solutions jadis apportées au problème des rapports qui peuvent exister entre les deux ordres, mais on le pense d'autant plus efficacement pour le temps où l'on vit qu'on s'efforce davantage d'entrer dans les catégories des contemporains les plus techniquement équipés pour penser ce qu'ils pensent. Pour cela, point n'est besoin de beaucoup de connaissances physico-mathématiques, car il ne s'agit pas de rivaliser avec les spécialistes sur leur terrain propre, mais de contribuer à aider ceux qui sont en mal de métaphysique à proportionner leur savoir à la totalité de ce qui peut être su: il suffit, semble-t-il, de comprendre les conclusions des spécialistes.

2.2.2. PHYSIS. Le mot français physique a été employé au XIIe siècle au sens de médecine, sens que l'anglais physician a retenu, au XVe au sens de science des choses naturelles, au XVIIIe au sens moderne de connaissance rigoureuse des corps conçus comme agrégats de masses. Le mot nous vient du grec phys-ikos: ce qui concerne (-ikos) la physis. Physis résulte de la transformation phonétique d'un plus ancien phu-ti-s dont le t s'est assibilé. Le suffixe -ti- indique la puissance active, la racine phu- remonte à l'indo-européen bhew-, qui signifie croître. La physis est donc la puissance active qui fait croître. Elle pouvait être pensée: premièrement au neutre, comme dynamisme vertical indifférencié qui se manifeste diversement dans tout ce qui croît; deuxièmement, au féminin, comme sein maternel qui enfante; troisièmement, associée à un principe masculin, comme dans l'expression hendiadys theos kai physis, c'est-à-dire le dieu-et-la-nature, ou la divine nature. La pensée grecque a donc cherché à

exprimer par là la même réalité que celle que les hommes archaïques rendaient par les symboles divers de dieu (= lumière), de père, de mère, de maître. Et elle employait le mot, et d'autres de la même famille, pour désigner aussi la croissance et même la simple existence des hommes, comme on le voit par le grec phy-nai, qu'on doit souvent traduire par être, et par le latin fu-i et fu-turus. Le "physique" était donc un concept "métaphysique", le principe premier d'explication des phénomènes de croissance et de mouvement qualitatif, et il était aussi compréhensif que les concepts d'univers, d'acte, de puissance, de substance, d'être et de dieu même. Mais ensuite son emploi a été restreint à l'étude des propriétés générales des "corps" et même des corps conçus sur le modèle des machines, et il a cessé d'évoquer aussi bien le végétal, l'animal et l'homme que le divin. Le lexique ayant spécialisé physique comme science des corps, la langue des philosophes s'est emparée du titre donné à un recueil aristotélicien postérieur aux Physika, les Meta physika, pour désigner les entités du réel qui se contredistinguent des corps. Pour prendre nos distances et démagiser notre vocabulaire, il peut être utile d'imaginer un instant que le mot Physis aurait pu être un nom de l'Absolu, auquel cas on aurait pu appeler ce qui s'en contredistingue d'un nom comme "ento-physique", c'est-à-dire ce qui est en deça du Physique, du Naturel, du Principe d'opération par excellence. Mais, heureusement, une partie de la Physique actuelle, remontant la pente de la métaphysique qui est intérieure à son concept, s'interroge sur ses fondements qui sont autres que physiques. Des physiciens s'aperçoivent que l'image du réel que leur spécialité compose pour eux est conditionnée par un langage métaphysique dont elle est inséparable, une métalangue sans laquelle les chiffres et les équations cesseraient d'être signifiants. Tablant sur

cette réflexion de la physique actuelle sur ses bases théoriques, on va maintenant utiliser l'exceptionnelle réussite de cette science comme modèle de la physis englobante pour laquelle la pneumométrie elle-même n'est qu'une propédeutique: car ce que la géométrie est à la physique, la pneumométrie pourrait l'être à la "métaphysique". Pour cela, il est d'abord nécessaire de faire éclater l'apparente autonomie et la fausse transparence des concepts de matière et d'esprit.

2.2.3 MATIERE. Comme il y a, du moins virtuellement, du métaphysique dans le physique, il y a de l'immatériel dans la matière. Car si nous appelons matière toute substance étendue, pesante, multiforme et divisible, il n'empêche que de proche en proche la division scientifique manifeste une matière de plus en plus subtile, indivise, non point abstraite mais de plus en plus concrète et incluant la totalité des étendues. La physique alors rencontre la métaphysique, et l'énergie des modernes équivaut à la matière première des anciens. Mais il y a bien davantage: derrière les concepts de matière et d'énergie se profile la silhouette d'un très beau mot latin lui-même adossé à un horizon infini. Ce mot, c'est materia. Par opposition à lignum, bois de chauffage (proprement: bois cueilli dans la forêt, liq-num, cf. legô), materia signifiait ordinairement pour les Latins bois de charpente. Mais cette signification était récente, car, comme le bois de construction est fait de troncs d'arbres équarris à l'exclusion des branches et des racines, la materia désignait plutôt le tronc. Or le tronc est comme le cœur de l'arbre, c'est de lui que viennent les bourgeons, les feuilles, les fleurs et les fruits. Comme cette substance féconde est à ses rejetons ce que la mater est à ses enfants, on voit que c'est

d'après le nom de la mère que le coeur généreux de l'arbre a été désigné: mater-ia. On voit aussi que l'arbre est presque partout un symbole cosmique: comme le chêne de la fable, il plonge ses racines dans les enfers, par son feuillage il touche au ciel, et son tronc est comme l'axe autour duquel pivotent les mondes. La totivocité de cette image est solidaire, en outre et un peu partout, de la Grande Mère cosmique, - qu'on l'appelle Gaia ou Cybèle, Padma ou Prâkritî, Vénus ou Aphrodite, Awenhai, Hainuwélé ou Sedna, - et son antiquité doit remonter jusqu'aux temps reculés de la préhistoire où des artistes sculptaient avec un amour filial ces statuettes que nos archéologues ont baptisées du nom de Vénus aurignaciennes. C'est sans doute à cette totivocité, à cette immatérialité, à cette maternité que la pente matérialiste de notre espèce revient périodiquement quand, fatiguée des spiritualismes incandescents, elle éprouve le besoin d'une cure de réalisme et d'affectivité. Car le vent est capricieux, on ne sait ni d'où il vient ni où il va, il peut être doux comme la brise ou agressif comme la bise: l'esprit est mâle plus que femelle, il descend du ciel sur la terre, et la spiritualité qui structure ses images autour de lui peut apparaître arbitraire, paternaliste, et plus proche de Tyché que d'Ananké. Tandis que la matière, elle, vient d'en bas, elle est féminine et douce, immanquable, maternellement féconde et secourable, et quand les hommes sont excédés des fureurs de l'esprit et de ses prophètes, elle offre son sein comme un havre de grâce où il est possible de composer avec la nécessité et la science. La philosophie "matérialiste" et les sciences de la matière sont alors, et d'ordinaire ensemble, la spiritualité dominante.

2.2.4 ESPRIT. C'est dans le contexte de la philosophie "matérialiste" et des sciences de la matière qu'il convient de penser à nouveau les chances de l'esprit, qui sont toujours improbables. L'étymologie a déjà été exploitée (1.2.7). L'esprit a été presque partout posé d'abord d'après l'analogie du vent et du souffle, du souffle comme participation à la respiration d'un vivant cosmique et comme forme subtile de la matière. Il faut aujourd'hui tenter d'adapter l'imagerie à notre expérience plus différenciée. On réfléchira ici successivement sur l'air, l'hydrogène et l'électron. Le vent et le souffle sont des déplacements d'air. Nous savons que l'air est composé d'oxygène et d'azote, et nous sommes capables de le comprimer. Or de même que l'air diffus et omniprésent peut être tenu sous pression en un faible volume et ensuite exprimé diversement, ainsi l'esprit peut être considéré comme partout présent et en même temps comprimé en de certains points d'une sphère spirituelle, et même concentré originellement dans le foyer unique de cette sphère. Ainsi notre imagination est reportée de la biosphère vers l'hylosphère macroscopique. Mais il y a plus subtil que l'air: l'hydrogène dont, à plus de 90%, sont faites les galaxies. Comme on peut le déduire des formes diverses des étoiles et des nébuleuses, - celles-ci sont classées en informes, spirales et elliptiques, - la matière originelle de ces objets cosmiques a dû tendre à se ramasser en nuages stellaires flottant d'abord comme les molécules d'un gaz dans la sphère galactique, puis à se précipiter vers des centres ou soleils locaux avant de tomber vers le foyer unique de la nébuleuse. Or cette involution est corrélative d'une évolution de l'énergie: la pression stellaire qui a fait le soleil et la pression galactique qui enroule ses spirales d'astres autour de son foyer central sont comme la

contrepartie d'une décompression qui fait rayonner l'énergie vers les planètes ou vers les amas globulaires. On obtient ainsi une représentation plus subtile de la pression et de l'expression spirituelles. Mais il y a plus subtil que l'hydrogène: l'électron. Comme on va le rappeler un peu plus loin, les électrons sont l'aspect quantique du champ électro-magnétique, des paquets d'énergie, des ondes stationnaires, des tourbillons vibratoires, capables de faire pression sur l'étoffe cosmique et d'y constituer comme des plis et des ourlets auxquels s'accrochent d'autres ondes et d'autres grumeaux de matière. On parvient ainsi, au-delà des vieilles analogies des billes et des systèmes solaires miniatures, à une notion-limite, irreprésentable, à un mouvement pur qui se fait connaître par les remous qu'il provoque, par ses accélérations et décélérations, auxquelles nous pouvons faire correspondre des équations mathématiques. Cette matière est donc intelligible, puisque nous l'intelligions, et elle est relative à l'intelligence, au moins à la nôtre. Nous la connaissons par immatérialité, non en la niant comme matière mais en pénétrant par dessous les couches superficielles et les sédiments qui la font compacte pour nos sens. L'analyse comme telle n'a pas de terme, mais vient un moment où, sous le regard de l'analyste, elle cesse d'être pertinente et opérante, et cède la place à la saisie ou au saisissement devant un mouvement pur et pluriel de l'esprit qui, autant que l'objet, s'intelligit comme sujet et capacité de saisir et d'être saisi. La poursuite de l'intelligibilité jusqu'aux limites de la divisibilité de ce qui s'est d'abord présenté comme matière, opacité et résistance, manifeste à elle-même une intelligibilité intelligente et finie qui sait qu'elle prend la suite d'autres intellections et sera suivie d'autres encore, et qui conçoit la possibilité d'un ancrage transcendant de tout le pensé et l'impensé

dans une pensée en qui toutes choses subsisteraient. C'est une démarche comme celle qui vient d'être esquissée que l'interprète doit refaire s'il veut se mettre dans la disposition qui a incliné d'autres esprits avant lui à affirmer l'existence de l'esprit avec ce nom d'esprit, et à comprendre quelque chose aux textes où, dans un milieu qui privilégiait la matière, les sciences physiques, les affaires et les techniques, des hommes ont décidé de relire leurs traditions oubliées et d'en rajeunir quelques symboles pneumologiques.

2.2.5 COSMOGONIE. La science de l'univers ou de la totalité de l'être, qui se limite méthodologiquement elle-même à la connaissance rigoureuse de son aspect physique contredistingué du métaphysique, - peu importe ici que celui-ci soit affirmé, nié ou méconnu, - dispose comme on l'a vu de trois concepts fondamentaux: l'espace, le temps, la matière. Comme notre esprit se représente spontanément le monde comme une sphère, les rapports entre les concepts premiers sont mathématiquement exprimables dans la fameuse équation qui anticipe l'intelligibilité de l'espace engendré par un foyer lumineux. La formule algébrique de cette équation comprend trois dimensions spatiales - longueur, largeur et hauteur - une dimension temporelle et un invariant qui est la vitesse de la lumière dans le vide. L'équation met les trois dimensions spatiales d'un côté, au carré et comme quantités additives, et de l'autre le temps et la vitesse de la lumière, celle-ci notée  $c$ , au carré également et dans le rapport de multiplicande à multiplicateur. On a donc:

$$x^2 + y^2 + z^2 = c^2 t^2$$

Cette équation donne la formule de l'expansion d'une sphère lumineuse.



Mais la vitesse de la lumière est une vitesse-limite et l'expansion des corps qui ont une masse est toujours inférieure à celle de la lumière. L'énergie nécessaire pour propulser une masse à la vitesse de la lumière peut être calculée d'après l'équation:

$$e = mc^2, \text{ où } e = \text{énergie}, m = \text{masse}, c = \text{vitesse de la lumière.}$$

Nous disposons ainsi des concepts nécessaires à l'expression mathématique d'une équation d'univers. Il est clair en effet que, si l'univers est comparable à une sphère en expansion, l'espace parcouru par la lumière varie avec le temps et le temps avec les masses. L'espace est donc, du point de vue cosmogonique, le dernier intelligible, le temps l'avant-dernier, la matière le premier. La matière est le premier intelligible des trois concepts fondamentaux, mais elle est elle-même une notion complexe et une triade, comme le suggère déjà la formule  $e = mc^2$ . En effet, comme l'électron est la plus petite masse et qu'on peut en laboratoire produire une paire d'électrons au moyen d'un rayonnement et, inversement, reconvertir un couple de positron et de négatron en lumière et en photon, on a des raisons de penser que la matière est un précipité de lumière et celle-ci la forme la plus subtile de l'énergie. Le concept de matière se détaille donc en Energie-Lumière-Masse, et de ces trois c'est l'énergie qui est le premier intelligible. On voit donc que la science s'est d'abord intéressée à l'espace, puis au temps et à l'espace, enfin à la matière, au temps et à l'espace, et qu'elle a mesuré en premier lieu le réel observable et discontinu comme actuel, puis comme réalisation successive de probabilités, enfin comme réservoir de possibles. En remontant de l'espace quadridimensionnel vers l'origine, elle est maintenant en mesure de concevoir le temps comme une dimension qui se télescope dans l'instant, et l'espace comme réduit au point sans étendue ni durée qui l'engendre ("Atome primitif"), puis, considérant le

point comme une masse hyperdense, elle peut penser qu'il se résorbe lui-même, en tant que matérialisation d'un rayonnement, dans l'énergie potentielle où il était précontenu. Par conséquent, les poètes de la science, extrapolant de ce qu'ils savent aux conditions de possibilité de leur savoir, imaginent volontiers que dans l'énergie primordiale le tout du monde existait sous pression et que l'univers actuel et sphérique a été engendré par ce foyer d'énergie mécanico-ondulatoire qui se matérialise en une infinité de particules élémentaires, lesquelles en se dispersant avec une grande vitesse de fuite vers une périphérie mouvante constituent cet espace qui varie avec le temps.

2.2.6 PNEUMOGONIE. Sur ce modèle il nous semble possible d'imaginer l'équation fondamentale de la pneumogonie. En premier lieu, on intervertira les deux membres de l'équation pour mettre en évidence l'ordre génétique des réalités visées par les concepts fondamentaux: on aura donc

$$c^2 t^2 = x^2 + y^2 + z^2$$

En deuxième lieu, on supprimera le facteur exponentiel dont on n'a que faire dans une théorie de l'esprit. En troisième lieu, on développera les trinômes qui sont intérieurs à chacun des deux termes du membre gauche de l'équation, et on les exprimera algébriquement:

$$(p + q + r) \times (s + t + u) = x + y + z$$

De cette façon l'équation fondamentale groupe les éléments communs à la physique et à la métaphysique. Si donc l'univers est comparable à une sphère en expansion et si, d'une certaine façon qui reste à préciser, l'expansion de l'esprit est comparable à celle de la matière, on pourra dire que l'histoire est la solution que l'humanité apporte à cette équation

en en déterminant progressivement les inconnues. L'équation ne nous apprend rien encore de l'esprit et de son histoire, elle n'est qu'une provocation à la recherche, à voir s'il ne serait pas possible de mettre dans un meilleur ordre les connaissances que l'humanité accumule peu à peu sur l'histoire qu'elle se raconte à elle-même à mesure qu'elle la fait, l'enregistre et la remémore. Les inconnues de la formule algébrique pour les physiciens peuvent être précisées comme suit:

(Energie-Lumière-Matière) X (Avant-Pendant-Après) = Longueur-Largeur-Hauteur,  
et par les "métaphysiciens" de la manière suivante:

Esprit (Principiel-Structurel-Intentionnel) X (Anticipateur-Opérateur-  
Remémorateur) = Transjectif-Objectif-Subjectif.

En abrégé: (ELM) X (APA) = LLH

(PSI) X (AOR) = TOS.

Des équivalences données à  $(s+t+u)$  et à  $(x+y+z)$ , il sera question dans les sections deux et trois de cette théorématique. Il suffira ici de présenter les équivalences proposées pour le premier trinôme  $(p+q+r)$ : = Principe + Structure + Intentionnalité (PSI). Il faut noter qu'on ne compare pas directement le principe à l'énergie, la structure à la lumière, l'intentionnalité à la masse, ni même le groupe d'éléments  $P+S+I$  au groupe  $E+L+M$ , ni même ces deux ensembles conçus comme relationnels, mais les deux triades sont d'abord comprises comme spécifications d'un groupe de trois inconnues posé théorématiquement et axiomatiquement comme pouvant aider à déchiffrer l'énigme des origines aussi bien métaphysiques que physiques. Il est clair que cette formulation après coup est ici dépendante de ce que nous croyons comprendre des succès de la physique théorique, et que le parallélisme reste simplement heuristique: les déterminations proposées dans ce traité essaient de s'inscrire dans la suite

des tentatives de solution d'une partie ou l'autre de l'équation fondamentale. Comme le physique et le métaphysique sont deux ensembles de médiations au moyen desquelles notre esprit travaille à coïncider avec le réel, et que le physique a reçu de l'esprit une formulation plus rigoureuse, le même esprit se demande si, en prenant modèle sur les triades physiques, il ne pourrait pas mieux formuler des triades métaphysiques elles-mêmes heuristiques. Il n'y a donc pas de correspondance terme à terme entre l'énergie, la lumière et la masse d'une part, le principe, la structure et l'intentionnalité d'autre part, mais le groupe E-L-M existant culturellement dans un certain état de la science physique contemporaine comme trinôme fondamental, on se demande si en cherchant un trinôme semblable pour la métaphysique on n'a pas quelque chance d'exprimer avec plus de bonheur le groupe de concepts qui est présupposé à tous les autres et que, secrètement et obscurément, les spiritualités cherchent depuis toujours à amener au langage. Le parallélisme sert donc à guider l'intellect dans l'anticipation d'intelligibilité d'un groupe trirelationnel qui serait opératoire, c'est-à-dire qui aiderait les interprètes à mieux traduire et mettre à jour ce que les esprits antérieurs à nous ont cherché à exprimer.

2.2.7 ACTE. On vient de voir que la triade pneumologique est PSI, c'est-à-dire esprit principal, structurel et intentionnel, et que c'est la notion d'esprit qui commande celle de principe et la notion d'esprit principal qui commande celles de structure et d'intentionnalité. Il faut ici faire comprendre positivement, et non plus au moyen d'un simple calque des catégories physiques, les rapports qui existent entre ces trois éléments. On se servira à cette fin des termes d'une analyse

métaphysique assez traditionnelle, qui gravitent autour de la notion d'acte. Nous observons que des êtres de notre expérience tantôt produisent et tantôt ne produisent pas, et nous observons aussi que toutes les productions résultent d'une dépense d'énergie, que toute activité énergétique émane d'une source d'énergie, et que les sources ne coulent pas toujours. L'activité, l'actualité ou l'acte ont donc des degrés. On convient ici de distinguer trois sortes d'acte: reçu, exercé, producteur. Dans les êtres temporels, ces actes se suivent dans l'ordre de leur énumération. Quand une puissance d'agir et de produire existe, si elle se met à produire, c'est que son activité a d'abord été mise en marche et pour ainsi dire donnée d'ailleurs, ensuite appropriée et exercée par le sujet, enfin rendue efficiente. On appellera ces trois sortes d'acte: passion, perfection, action. Ce qui est d'abord connu, c'est l'action, la production ou la tension de l'être actif vers d'autres êtres actuels ou virtuels. Comme tous les êtres ne sont pas actifs de la même façon et que ceux qui le sont de la même manière ne sont pas également actifs, l'action fait connaître la perfection, la qualité de ce qui agit. La perfection à son tour n'étant pas toujours à la disposition du sujet manifeste la passion, la condition de récepteur du sujet agissant et productif. Quand le sujet est un intelligible intelligent, il connaît l'action par observation, la perfection par réflexion, la passion par recueillement ou recollection de ses puissances diffuses. Dans cette pneumométrie, nous précisons que, pour nous, l'action manifeste une intentionnalité, la perfection une structure, la passion un principe, et que ce principe tend à une limite, où il serait un acte pur, indistinctement principiel, structurel et intentionnel. Si l'esprit fini peut être axiomatiquement ou théorématiquement conçu et posé comme une image et ressemblance de cet hypothé-

tique acte pur, il doit être fondamentalement pensable lui aussi par les notions de principe, de structure et d'intentionnel. Dans l'espoir que la connaissance notionnelle qu'on vient d'évoquer puisse devenir davantage réelle pour le lecteur patient, nous lui proposons quelques démarches à propos de chacune des trois notions que nous qualifions de protologiques et de pneumologiques. Le principe, la structure et l'intentionnalité forment une série ordonnée dont l'équivalent temporel est le commencement, le milieu et la fin (CMF), mais il est concevable, et la plupart des traditions spirituelles ont effectivement conçu que le "prôtos" puisse tellement s'employer au superlatif qu'il n'y ait pas de place pour le temps dans la conception qu'on s'en fait. Cette limite sera toujours présente à l'horizon de nos démarches. Mais nous partons toujours du principe, de la structure et de l'intentionnalité que notre expérience permet d'induire, et nous nous efforçons d'éviter de déterminer si ces formes de l'esprit sont de soi éternelles ou temporelles. Les deux orientations ont été prises par diverses spiritualités, mais la pneumométrie telle que nous la concevons donne seulement le moyen de mettre en place les principales hypothèses générales que les interprètes ont avantage à envisager.

2.2.8 RELATIVITE. La démonstration ou la monstration du théorème protologique appelle une dernière série de remarques sur la relativité. Posons d'abord assertoriquement, quitte à y revenir, que, la connaissance étant de trois sortes: vision, foi, science, la science - physique ou métaphysique - est moins sûre que la foi et la foi moins assurée que la vision. Au contraire de celles-ci, la science se sait obligée de qualifier ses propositions de conjecturales, d'hypothétiques,

de vraisemblables, de probables, rarement de certaines. Elle a cependant ses certitudes: elle est certaine de ses probabilités, elle sait que ses connaissances sont relatives à un certain état de la recherche, mais elle est assurée que, quant à elle, elle ne saurait être relativiste et elle abandonne cette attitude à ceux qui ne sont ni savants, ni croyants, ni visionnaires, mais sceptiques et, comme disait Platon, philodoxes et plus amis des opinions et des paradoxes que de la sagesse. La science répudie le relativisme mais elle admet la relativité de la connaissance. Distinguons donc la relativité expérientielle, la relativité relationnelle et la relativité référentielle. La relativité expérientielle est la qualité de la connaissance que des sujets peuvent avoir des objets en établissant des rapports entre, d'une part, les données d'observation et d'autre part leurs propres sens: les couleurs rouge ou bleue sont relatives à la vue, les sons aigu ou grave à l'ouïe, les poids lourd ou léger à la force musculaire. La relativité relationnelle est la qualité de la connaissance que des sujets peuvent avoir des objets, une fois expérientiellement connus, dans les rapports qu'ils entretiennent les uns avec les autres: indépendamment de tout oeil, de toute oreille et de tout bras humain, on peut chiffrer les unes par rapport aux autres les longueurs d'onde du rouge et du bleu, du grave et de l'aigu, et établir des tables de correspondance déterminant les rapports mathématiques des masses les unes aux autres. La relativité référentielle est la qualité de la connaissance que des sujets peuvent avoir des cadres au moyen desquels les objets sont situés dans différents champs perceptifs: car, pas plus que les masses, les espaces et les temps ne sont absolus, et il n'y a pas de règle ni d'horloge ni de balance universelles en fonction desquelles on pourrait mesurer les systèmes

et les événements. Les systèmes se déplacent sur des fonds eux-mêmes mouvants, les simultanités ne sont pas identiques pour les différents observateurs, les masses changent avec la vitesse, le mètre de platine est plus ou moins long selon les lieux, les horloges sont insynchronisables, les "balances" doivent choisir de préciser ou la position ou la vitesse des particules élémentaires. Ainsi la relativité référentielle s'interpose entre l'expérientielle et la relationnelle, et si cette relativité n'était tournée en absoluité de quelque manière, notre esprit serait incapable de connaître avec une suffisante approximation la relativité relationnelle. Mais la théorie fournit aux physiciens le moyen de passer, par des équations de transformation, des corrélations expérientielles aux corrélations pures et de la description à l'explication: par des opérations mathématiques, les physiciens peuvent transformer par exemple une équation donnant les dimensions d'une sphère lumineuse pour un observateur-mesureur en une équation équivalente qui corresponde aux calculs de la même sphère par un observateur qui la mesure à partir d'un autre système d'axes. Ces équations, surmontant la relativité expérientielle des observations et des mesures, ont une valeur absolue et universelle quoique abstraite, et elles permettent la collaboration internationale et de la suite des générations de savants pour le progrès de la connaissance des corrélations concrètes de notre univers. Car le monde physique change et ce sont les changements réels que nous mesurons. Les relations entre les objets ne changent pas en tant que relations, - les objets sont toujours dans de certains rapports les uns avec les autres, - mais elles changent à mesure que les termes ou quantités qu'elles relient se modifient. C'est pourquoi la science n'en a jamais fini de refaire



ses mesures et, avec des mises en rapport de plus en plus précises, de faire et de refaire le récit de l'histoire de l'univers physique. Or ici s'insère une autre importante remarque. La narration du devenir du monde matériel est la forme moderne d'un plus ancien et très archaïque discours qui sans doute la conditionne elle-même: c'est depuis toujours que les hommes racontent cette histoire pour se comprendre et pour décider d'y travailler de telle ou telle façon ou de s'en abstraire. Pour la physique, ce discours est métaphysique, et pour beaucoup de physiciens il est invérifiable ou autrement vérifiable que le discours physique. Notre intention ici n'est pas de trancher le débat ni de décider si le discours physique peut supplanter le métaphysique, mais de fournir des schèmes explicatifs non seulement de l'existence et de l'allure des discours métaphysiques, mais peut-être de la coexistence, de la rivalité, de la complémentarité, ou au moins de la successivité des différentes espèces de discours. Pour cela, nous pensons que notre science a besoin d'une théorie encore plus générale de la relativité de ce qui est diversement conçu comme réel, aussi bien pneumo-historico-religieux que matério-temporo-spatial. Il ne nous paraît pas possible d'établir, malgré certaines apparences et beaucoup de théories, qu'une vision métaphysique du monde a précédé dans l'histoire la vision physique, car il se peut d'une part que la métaphysique longtemps prédominante ait été celle qui correspondait à la physique qui était alors vraisemblable, et d'autre part que notre physique soit plus ordonnée qu'on ne le croit communément à la métaphysique qui lui correspond. Il reste que la physique moderne offre le modèle de la fécondité d'une relativité réfléchie et proportionnée à la complexité de nos observations et de nos mesures, et que la métaphysique d'aujourd'hui a avantage

à accueillir une théorie de sa propre relativité et de celle de tous les discours. Car il est sans doute permis de considérer les physiciens et les métaphysiciens comme réciproquement interdépendants, et plus généralement de considérer les hommes comme étant ensemble des parties solidaires dans le tout du monde par quoi le tout du monde en ce canton détourné de la nature tend à actualiser ses possibles dans le sens de ce qui peut être chaque fois connu des déterminations antérieures, des forces à l'oeuvre et des probabilités. De même que l'art et la technique sont des prolongements de la nature par quoi elle fait ce qu'elle ferait toute seule si elle n'était pas seulement intelligible mais intelligente, et de même que les habitudes sont une seconde nature qui permet de faire facilement, rapidement et avec joie ce que la nature inhabituée ne fait qu'avec beaucoup de difficulté, de lenteur et de douleur, ainsi la science - physique et métaphysique - est une modalité du monde par quoi le monde progresse sur cette planète vers son intelligibilité. Elle est toujours un moyen de faire du réel par la connaissance du réalisé et la spéculation sur le réalisable. Et toute tradition - métaphysique aussi bien que physique, spirituelle aussi bien que scientifique et technique, théiste aussi bien qu'athée, - est l'expression d'une pression analogue à celle qui produit la nature. En effet, les tenants de chaque tradition forment ce que les sociologues appellent un groupe de pression. Ceux qui sont convaincus que la métaphysique est un discours vérifiable font pression sur l'esprit pour qu'il utilise ces vérités afin de se mieux réaliser comme esprit-dans-le-monde. Mais il est légitime de penser que ces pressions ne se font pas au hasard, qu'elles tendent à un équilibre dynamique toujours plus complexe et élevé, que les pressions

destructrices, restrictrices ou réductrices semblent être tôt ou tard compensées par les constructrices, et que c'est la fonction des négations, des destructions et des réductions de déclencher les énergies qui rendent les reconstructions supérieures possibles et désirables. Parce que nous n'avons pas la vérité et que, si elle existe, c'est elle qui nous a, nous dirons qu'elle ne peut être enfermée en aucune de nos formules dogmatiques ou scientifiques, ni soumise à un calcul propositionnel vraiment susceptible de vérification positive et qu'elle n'est pas autre chose que l'esprit en tant que, lui-même fait, refait et se faisant, il fait la vérité. Nous ne pouvons faire et dire aujourd'hui et ici la vérité qui sera dite et faite là et demain, mais celle-ci ne sera possible que si nous disons et faisons aujourd'hui ici ou là celle qu'il nous est possible de faire et de dire. La vérité peut donc être conçue comme cet absolu qui préside aux vérifications et aux approximations successives que nous tenterons jusqu'à la fin, elle n'est pas une équation statique, mais une adéquation dynamique à ce qui devient par nos approximations mêmes, dont nous savons qu'elles sont possibles, probables ou certaines. Nos expressions sont chaque fois relatives à la pression de totalité qui se manifeste en un certain lieu et un certain moment de l'univers en formation, et c'est ainsi qu'elles concourent à poser dans le réel des déterminations absolues comme conditions de possibilité de déterminations meilleures qui, - intérieures à un univers intelligible progressivement intelligé par nous et, dans cet univers, cumulatives et autocorrectrices, - contribuent à son achèvement. C'est pourquoi les théorèmes de cette pneumométrie se présentent comme une contribution à l'établissement d'une relativité référentielle qui accélère la mise en place d'une relativité relation-

nelle et qui soit par là un plus puissant appel à l'effectuation courageuse de ce qui reste impensé et indécidé dans l'esprit. Il faudra donc d'abord établir des théorèmes ternaires de plus en plus spécifiques et opérationnels, et ensuite systématiser les équations de transformation qui permettront de préciser des équivalences de plus en plus rigoureuses entre ces théorèmes (ou d'autres qu'on leur substituera) et les théorèmes implicites ou explicites des différentes traditions. Le système lui-même de ces équations est l'affaire des spécialistes des traditions particulières. Le présent discours est simplement un remploi orienté de quelques analyses que les philologues et les linguistes spécialisés dans l'étude des langues et des institutions indo-européennes ont offertes d'un certain nombre de termes fondamentaux utilisés par les disciplines herméneutiques de l'Occident du XXe siècle. Ce remploi vise chaque fois à suggérer aux spécialistes, au-delà des usages courants ou classiques, des significations et des champs sémantiques qui n'apparaissent pas au premier ni parfois au deuxième regard. On espère ainsi accélérer le travail en cours de mise en rapport des spiritualités dans le champ unitaire du sens où l'esprit se dit et se fait. La pneumométrie ne dispose sans doute pas d'une métrique qui lui permette de chiffrer l'invariant de la vitesse de la lumière intellectuelle, mais il lui suffit de poser cette invariance comme un postulat et de mesurer les mouvements réels comme des inerties, des accélérations ou des ralentissements, des progrès ou des régressions. C'est en ce sens qu'elle est une propédeutique à la métaphysique, celle-ci étant entendue comme un corollaire de la connaissance qu'un interprète a de sa propre spiritualité et un moyen d'élucider et de promouvoir quelques traits des spiritualités attestées.

### 2.3. PRINCIPE

2.3.0 Le théorème qui a pour objet le principe a quelque chose de paradoxal: il met en oeuvre un schème ternaire où le mot principe, - ainsi que ceux qui lui sont homologues, - doit figurer comme un terme et un moyen. La pensée part du terme et, le prenant comme moyen, vise le principe qui produit le terme pour s'y médiatiser. Mais, le principe est d'abord un mot puis la chose, un signifiant puis le signifié. Nous connaissons perceptuellement et conceptuellement d'abord ce qui est dernier en soi, et ce qui est premier en soi est dernier pour nous, qui commençons à connaître les choses par leur périphérie. Nous ne pouvons que remonter aux sources, et même alors les origines nous échappent: car nous ne nous voyons jamais commencer, le commencement est ce vers quoi nous revenons quand un processus en cours s'avère important et attire notre attention, parce que, s'il a commencé sans nous, nous sentons bien qu'il ne se poursuivra pas pour le mieux sans nous. Comme on le notait ci-dessus (2.2.7), conceptuellement on connaît d'abord l'acte comme action, puis comme perfection, enfin comme passion, mais préconceptuellement on suit l'ordre inverse. Puisque nous partons ici non pas du principe mais du terme qui nomme le principe, il nous faut renverser l'ordre du schème CMF (commencement-milieu-fin), et nous exprimer à peu près de la manière suivante. L'esprit fini s'éprouve fini avant de se recevoir comme esprit, et quand il a la possibilité de se soumettre à l'épreuve de la finitude librement et méthodiquement, il peut partir d'un terme de la langue, s'appliquer à le prendre comme moyen de réflexion et tâcher de coïncider avec le sens où il va, et un moment peut alors venir où il lui est donné de prendre conscience qu'il touche le principe ou est touché par lui. Peut-être aussi, pour suggérer cet itinéraire, convient-il de renverser encore l'ordre grec de la dignité des sens. Sans doute, pour connaître le

principe, faut-il avoir beaucoup vu et retenu, mais il est surtout nécessaire de décider de fermer les yeux et de se mettre aux écoutes du langage, d'accepter ensuite de sentir et de goûter par les ressemblances la différence, enfin de se laisser toucher, quand elle le voudra, par l'identité. Pas un moment, dans cette récollection, l'esprit ne s'exile des sens, car il est sens et esprit de part en part, mais l'esprit-dans-le-sens commence à se recueillir là où il est dispersé, - dans les choses visibles et éblouissantes, - et, s'étant ramassé, il progresse du sens périphérique, cognitif et distanciant vers le sens central, volitif et immédiatisant. Cet itinéraire est chaque fois singulier et non répétable, et nul ne peut le faire pour un autre. On peut cependant à l'intérieur d'une tradition et d'un langage déterminé baliser pour quelques esprits affines certains sentiers qui ont des chances de faciliter un parcours. Voici donc les mots inducteurs qui seront proposés dans cet exercice spirituel d'étymologie, c'est-à-dire dans cette épreuve de vérité:

1. Mère et Père
2. Maître
3. Prince
4. Nécessité
5. Liberté
6. Intimiorité
7. Désir
8. Obéissance
9. Coeur

2.3.1 MERE et PERE. Pour se disposer à comprendre les emplois absolus de ces symboles, il est sans doute légitime de considérer que, déjà, pour le très petit enfant, sa mère puis son père sont des lieux privilégiés du monde où la toute-puissance (qu'elle soit réelle ou illusoire, peu importe ici) se signifie, que c'est normalement en eux qu'il loge son appétit d'absolu, et que ses parents peuvent être figurés aussi bien comme la pointe unique d'un triangle de base infinie que comme les deux ailes d'un angle qui s'ouvre vers cette base. Ce n'est peut-être pas tant lui qui projette la base que la base qui descend vers lui. Il semble en tout cas théoriquement possible de dire que, avant d'être des projections de l'imagination vers l'infini, la Maternité et la Paternité sont des auto-projections de l'infini vers une similitude de soi, et que le projectivisme d'une certaine psychanalyse n'est pas plus démontré que ce qu'on peut appeler le prophétisme d'une pneumosynthèse. De l'enfant qui pleure et qui, pourtant, ne connaît encore ni sa mère ni son père, on ne doit pas dire qu'il les appelle mais plutôt qu'il lance dans l'infini un appel anonyme dont il y a en lui espérance qu'il sera entendu, et qu'il s'habitue à recevoir du secours de figures spirituelles qu'il apprend à reconnaître puis à nommer de noms qui sont à la fois les plus singuliers et les plus universels: ma, pa (2.4.6). Avant qu'il les nomme et qu'il singularise l'universel, c'est la Maternité et la Paternité qui se sont faites nommables pour lui, et son langage articulé ne sera qu'une imitation d'une plus profonde et plus fondamentale parole. Prenant appui ensuite sur un discours qui le transit, il sera capable d'appeler tous les hommes secourables pères, et mères toutes les femmes bienveillantes, plus tard de les appeler tous ensemble frères et soeurs, et enfin de reporter sur une même Paternité-Maternité (réelle ou illusoire) la source unique de la toute-puissance aimable. Mais ce retour vers l'absolu, à supposer qu'il soit réel, est



toujours difficile, car, pour l'accomplir, il y a nécessité qu'on redevienne enfant et qu'on se perçoive à nouveau, étant adulte, comme ayant encore besoin, sans honte, d'appeler au secours une puissance qui soit au-delà de toute maternité et paternité phénoménales et elle-même capable de sauver de la mort même celui qui sait bien que personne désormais des puissances de son entourage ne peut l'en arracher. Telle est sans doute l'une des plus anciennes spiritualités. Elle est subconceptuelle, antérieure au langage articulé, et c'est peut-être toujours elle que le discours peine ensuite à induire en tâchant de se rendre inutile comme discours. Il se peut aussi que ce soit dans un contexte comme celui qu'on vient d'esquisser qu'il faille situer le plus ancien emploi du symbolisme astral. On peut faire l'hypothèse que, lorsqu'un père ou une mère vénéré mourait ou cessait d'être présent aux enfants sous les mêmes espèces que naguère, des aînés montraient aux petits quelque constellation céleste dont ils disaient qu'elle représentait la haute et lointaine silhouette du parent décédé, plus puissant et présent que naguère. Ainsi, de multiples façons, de la mère et du père de famille, la pensée remontait aux pères et aux mères, aux patriarches et aux aïeules, et de ceux-ci à un Père ou à une Mère universel, unique, transcendant, céleste. C'est de ce Père des Lumières ou Père là-haut comme disent d'archaïques traditions, que, dans leurs meilleurs moments peut-être, les spiritualités enseignent que toute paternité au ciel et sur terre descend pour venir à la rencontre de chaque esprit, l'aider à vivre puis à mourir, et enfin le réunir à ses pères. Ce va-et-vient de la relation de paternité semble constitutif de l'esprit fini, et c'est peut-être surtout à la parcourir dans l'un et l'autre sens que doivent s'exercer ceux qui se préparent à faire progresser l'interprétation des spiritualités traditionnelles.

2.3.2 MAITRE. Avec la Chanson de Roland commence la francisation du latin magister. Le g intervocalique s'est d'abord mouillé puis fusionné avec le i suivant, ensuite le s s'est amuï, ce dont l'orthographe actuelle conserve le souvenir sous la forme de l'accent circonflexe qui coiffe encore la voyelle. Magis-ter contient le suffixe -ter qui l'oppose à minis-ter comme le plus grand au plus petit (minus) de deux termes corrélatifs. Mag-is lui-même contient un autre suffixe de comparatif, - c'est-à-dire -ves ou -vos (ior), ici au degré réduit -is. Le radical mag- est un adjectif indo-européen signifiant beaucoup ou grand. Sur cet adjectif a été formé un nom propre divin, un théonyme: Maia (de mag-ia) ou Maiesta: c'est une vieille divinité italique, qui a donné son nom au mois de mai. Or cette personnification et divinisation de la Grandeur, de la Majesté, de l'Excellence, a de lointaines origines. A en juger d'après de nombreuses données ethnographiques, il semble en effet que le Maître des Animaux doive être classé parmi les théologèmes les plus archaïques que nous connaissons. Il devait être déjà populaire chez les chasseurs de la préhistoire. Les Amérindiens attribuent à chaque espèce animale importante un esprit tutélaire ou animal gardien qui la protège contre les entreprises des chasseurs et des prédateurs, et qui voit à sa survivance et à sa reproduction; d'autres traditions mettent au-dessus des esprits animaux un Maître suprême, un Seigneur de la forêt, une Maîtresse des fauves ou une Dame de la mer; les Grecs eux-mêmes qualifiaient encore Artémis (originellement maîtresse des ours) de potnia thérôn, c'est-à-dire de Maîtresse des bêtes sauvages. Car, comme les animaux s'entretuent et que cependant les espèces survivent, on a pensé qu'il doit y avoir un esprit suprême qui veille sur eux tous et règle la succession des massacres et des carnages, des naissances et des croissances,

et qui exerce aussi une vigilance attentive sur les hommes et les autorise à tuer et à prendre autant et pas plus de nourriture que celle dont ils ont besoin pour chaque jour. Mais si les chasseurs paléolithiques remontaient au principe par le symbole du Maître des Animaux, les Planteurs, Horticulteurs et Agriculteurs néolithiques le faisaient plutôt par une grande Mère des Plantes. Aussi Maia doit avoir été primitivement une figure agricole. Car, comme c'étaient les femmes qui vaquaient aux travaux de jardinage et que les plantes sont à la terre ce que les enfants sont aux mères, c'est sous la forme de Puissances féminines que les fermières se représentaient et invoquaient le principe de vie et de fertilité. Aussi l'année paysanne commençait-elle au printemps. Avril, - latin apr-ilis, grec Aphrôditè, - était le mois des amours; Mai (Maia) la mois de la croissance; et Juin, - du nom de la déesse Juno, qui a la même étymologie que juvenis, jeune (2.6.8), - mois où une divinité présidait à la force vitale des jeunes plants. Ensemble, ces mois commençaient l'année agraire, ils étaient le prin-temps, le premier temps, la primevère et, chaque année, la figure renouvelée du temps primordial. A la fête du Nouvel An, qui avait lieu jadis à la fin de mars, les paysans célébraient le commencement du monde. Et cette fête elle-même doit être le milieu de vie d'où ont émané beaucoup des grands récits d'origine que nous connaissons, à commencer par le plus célèbre en Occident, le premier chapitre de la Genèse biblique. Le récit était une thématization du rite et le rite une thématization du retour aux origines que les hommes accomplissaient en obéissant à la nature. C'était un retour à la Mère, mais en un nouveau langage, désormais articulé mais toujours signifiant parce que solennel.

2.3.3 PRINCE. Le théologème du principe doit être légèrement plus récent que ceux de la parentalité et de la maîtrise, et peut-être date-t-il de l'époque chalcolithique et de la formation des royaumes dans l'aire euro-afro-asiatique. A dire vrai, comme on l'a vu à propos de l'étymologie (1.2.15), le principe était alors la condition de celui qui a pris et qui occupe la première place: c'était plutôt un principat. La conversion au principe, chez les peuples plus simples que les nôtres, était favorisée par le modèle du prince dont on racontait que le premier rang lui avait été donné d'en haut et devant qui on se taisait comme en présence de la source même de la parole qui compte. La connaissance du principe était supportée par une affectivité spirituelle qui propulsait chaque esprit vers son soleil, ou mieux par une sorte de piété et de lien nuptial qui attachaient une société à son chef comme une épouse à son époux. Mais, chez les peuples moins simples, la simplicité est un effet de simplification, et la reconnaissance du prince un fruit de la réflexion sur les principes. Or nos traditions en admettent de plusieurs sortes: il y a des principes logiques (identité, contradiction, tiers exclu), ou anthropologiques (je pense donc je suis, la volonté suit l'intelligence, il n'y a rien dans l'intelligence qui ne soit passé par le sens), ou ontologiques (matière et forme, cause et effet, moyen et fin). Ces principes soutiennent tous quelque rapport avec la réalité, mais ils ne sont sans doute pas tous également réels, et on peut suggérer que le passage au plus réellement réel se fait par approfondissement des principes logiques aux anthropologiques et des anthropologiques aux ontologiques. Par exemple, l'esprit peut considérer que le chiffre un est le principe du nombre et que c'est un intelligible et même une réalité de quelque manière spirituelle; se rendre compte ensuite que l'esprit se connaît comme principe

du principe du nombre, et donc comme un intelligible intelligent et une réalité plus spirituelle et plus originelle; et conclure que, puisque l'intelligence, pour s'intelliger comme principe, doit produire un concept distinct d'elle-même, elle ne coïncide pas avec l'intelligible et qu'ainsi le principe qui conçoit le principe est lui-même principié. Il semble donc être dans la nature de notre esprit, à mesure qu'il poursuit la régression du mot à son principe qui est le concept, du concept à son principe qui est l'intellect, et de l'intellect à son principe qui est un intelligible avec lequel il ne coïncide pas absolument, d'avoir à envisager la possibilité d'un principe qui ne serait le terme d'aucun autre, mais le principe premier et, comme on l'a dit, princier. Mais, entre la considération peut-être inévitable du principe princier et l'affirmation de son existence s'interpose toujours une décision libre. La démarche complète n'est donc réellement accomplie: premièrement, que par un esprit dont le langage est suffisamment affermi et consolidé, ce qui, dans certaines conditions, peut être assuré dès ce qu'on appelle l'âge de raison; deuxièmement, par un esprit qui, dans un contexte favorable, peut être amené à prendre conscience que le discours n'a pas en soi toute sa consistance et qu'une des sources du langage vrai est en lui et en chacun, et qu'il peut errer et induire en erreur, se tromper et être trompé; troisièmement, par un esprit qui consent à ce que la source de la vérité et en même temps de la vérification et de la défalsification, soit plus originelle qu'en aucun de ceux qui s'efforcent de la dire, de l'accueillir ou de la faire. Dans ces conditions l'esprit commence à coïncider amoureusement et savoureusement avec le principe comme avec un prince qui fait la vérité et qui la fait faire à ceux qu'il s'associe comme co-principes de ce qu'il fait par eux. Ce doit être une démarche de cette sorte que les

Athapasques font faire aux tout jeunes garçons quand, leur faisant passer la nuit au sommet d'un arbre, ils les mettent dans une situation où ils peuvent déjà se connaître comme capables d'un langage neuf et personnel, qui sera l'appropriation par eux, dans un rêve initiatique et provoqué, d'un esprit tutélaire et en même temps la prise de possession d'eux-mêmes par cet esprit auquel ils sont invités à accrocher désormais leur espérance de subsister et leur désir d'excellence: car, induisait-on à penser, si chaque espèce animale a son gardien, l'homme aussi doit avoir le sien. L'esprit protecteur doit être le cœur lui aussi d'une vénérable spiritualité: ce doit être l'origine lointaine des anges gardiens des spiritualités plus récentes. Dans une expérience comme celle de l'initiation athapasque, on voit que, des substructures du système de la langue, monte à la conscience le sentiment réfléchi de cela même qui a rendu la langue possible et qui lui donne constamment de signifier, au-delà du sens commun, la vérité, et de faire, au-delà de la vérité, la réalité que veut le prince. Nos sages et nos mystiques font aussi ce pèlerinage aux sources, mais d'ordinaire plus difficilement et dans une plus obscure nuit de l'esprit et du sens, à proportion peut-être de la complexité des langues et de la propension déplorable au bavardage qui est le lot des peuples économiquement développés.

2.3.4 NECESSITÉ. Le mot nécessité est peut-être le fossile vivant d'une profonde réflexion archaïque sur le principe. Il existe en français depuis le XIIe siècle, venant du latin necessitas, qui est un abstrait en -tas de l'adjectif invariable necesse. Celui-ci n'est pas rigoureusement analysable mais, à cause de sa valeur de suggestion, nous proposons ici, comme exercice spirituel d'étymologie (populaire?), une

conjecture qui a quelque chose d'excitant pour l'esprit. Il est en effet théoriquement possible de couper soit ne-cesse soit nec-esse. Sans discuter la valeur relative des hypothèses, choisissons la seconde et négligeons pour le moment la deuxième partie du composé hypothétique. On est alors conduit à remarquer que le premier terme est formellement identique à la racine du mot latin nex (nec-s) qu'on traduit par meurtre ou mort violente. D'autre part, nex et necesse ont des affinités pour la forme et pour le sens avec le grec anankè, qui signifie la nécessité et qui désigne en particulier la condition de l'homme qui est d'être mortel et de le savoir. On peut interpréter anankè comme un redoublement d'une racine aen- élargie par -k. La racine pouvait prendre les deux formes an-k ou an-ek; dans le latin nek- le phonème initial ici noté a et qui est en fait une laryngale sera tombé, et dans le grec an-ank-è, la racine aura été redoublée. On peut alors tenter de situer la nécessité dans un champ sémantique où grave aussi un mot qu'on traduit approximativement par mort violente. Cependant, il faut tout de suite noter que cette traduction peut être pour nous fallacieuse, car notre esprit occidental actuel se représente d'ordinaire la mort comme la cessation de la vie biologique. Suivons une autre piste de recherche et évoquons une autre vision du monde. Les anciens Hellènes exprimaient parfois l'événement de la mort comme un effet du désir de quelque puissance céleste d'avoir auprès d'elle un jeune homme bien-aimé, dont les poètes racontaient qu'il avait été frappé par une flèche d'Artémis et qu'il avait été conduit dans l'empyrée. Une interprétation très typiquement moderne consisterait à dire que c'est là tout simplement un mot de consolation adressé par un poète exalté ou habile à des parents éplorés; mais la question reste entière de déterminer les conditions de possibilité d'une telle sublimation. Observons plutôt que

ce théologème fait partie d'une vision du monde pour laquelle l'événement est un décès, un trépas, un passage d'un mode de vie à un autre, que la vie est conçue comme un circuit où la divinité fait don d'un genre de vie puis d'un autre, où le second est considéré comme supérieur au premier et un retour au donateur, et qu'entre les deux apparaît comme un "nek", comme ce que nous allons appeler une violence promotrice. Le sens peut alors être paraphrasé comme suit: il fallait qu'il y eût cette violence pour que le genre de vie supérieur fût obtenu. Pour ces espérants, le moment que nos habitudes de pensée et d'expression appellent tout simplement la mort est en réalité une "néc-essité", non pas un être-pour-la-mort, mais un être-par-la-mort, non un fait brut et brutal, un événement divers, mais un acte, non une mort mais un mourir, non une rémotion mais une promotion. Le langage postérieur a spécialisé le mot pour désigner le versant obscur de la signification ancienne et laissé dans l'ombre le versant lumineux, l'acte de dilection divine ramenant à soi un vivant qui végétait loin de sa patrie et de son père. Ce doit être le sentiment que la réalité signifiée par ce que nous appelons la mort est intérieure à ce que nous appelons la vie comme la nécessité est intérieure à la liberté, qui a incité tant de traditions spirituelles à faire du mourir même de celui qu'elles appellent Dieu le signe suprême à la fois de la nécessité et de la liberté, c'est-à-dire de l'amour. Au "il fallait que le Christ souffrît pour entrer dans la gloire qu'il avait avant que le monde fut" fait écho le théologème si répandu des divinités primordiales dont le sacrifice volontaire inaugure les cycles bio-cosmiques des révolutions astrales et des saisons telluriques. Pour comprendre ces spiritualités, c'est un effort titanesque de démagisation de ce qu'il y a de non-scientifique dans la pensée dite scientifique qui est demandé aux hommes de notre temps formés à la science. Car comment



comprendre autrement que certains, dont il n'est pas possible de démontrer qu'ils sont moins intelligents, moins cultivés et moins lucides, persistent aujourd'hui à penser que les lois dont nous disons qu'elles sont nécessaires et qu'elles régissent les chaînes d'événements, peuvent n'être que la reformulation moderne de l'assentiment archaïque à une liberté souveraine qui, fidèle à son dessein de salut, s'épiphänise dans la récurrence irréprochable des phénomènes? Si l'absolu existe, c'est peut-être surtout la "nécessité", la mort vivifiante qui le manifeste. Car si le symbole entretient avec le mal quelque relation obligée, ce peut être que le manque à être esprit révèle l'esprit sans manque comme la possibilité suprême de l'esprit au moment même de sa nécessité la plus kénotique. C'est pour les philosophies qui s'amorcent à des couples de notions contraires que la nécessité et la liberté s'opposent irréductiblement et ne peuvent ensemble se prédiquer de l'esprit: mais pour l'esprit à qui il est donné de se penser comme esprit, ce sont plutôt deux images affectivement chargées qui évoquent une même réalité.

2.3.5 LIBERTE. La préhistoire de notre mot liberté est également instructive des voies suivies par d'autres hommes pour penser l'esprit principal. Pour faciliter la lecture de ce paragraphe, nous le faisons précéder de quelques considérations sur les trois niveaux de signification qui vont se superposer sur un signifiant de base. Distinguons donc la liberté comme dynamisme interne et absence de contrainte extérieure, la liberté comme auto-détermination après spécification, et la liberté comme autonomie et transcendance du vouloir par rapport à tout bien particulier autre que le bien parfait et saturant. La première liberté est pensée d'après la croissance des plantes et la physique en général, la deuxième

d'après le droit, la troisième d'après le vent capricieux dont on ne sait d'où il vient et où il va, et en général d'après l'esprit. La liberté physique n'est pas une condition nécessaire de la liberté juridique ni la liberté juridique une condition nécessaire de la liberté spirituelle. Car la servitude peut être une condition favorable au jeu de la dialectique célèbre du maître et de l'esclave, et l'impuissance à se déterminer noblement face aux jugements de la conscience vraie et à faire le bien peut être la structure d'accueil de la liberté spirituelle. Les Anciens avaient déjà compris cela et l'avaient exprimé dans la langue. L'interprétation du mot liberté dépend de la liaison qu'on consent à établir entre plusieurs autres dont la racine paraît être la même. Celle-ci peut être reconstruite sous la forme à toute fin utile leudh-; en vieil-indien, la liquide initiale a la forme l, en grec elle est précédée de l'e prothétique, en latin le eu a pris la forme d'un i long. D'après le vieil-indien, rodh-ati, la racine signifie croître, grandir; le verbe grec eluth-on, aller, peut représenter un sens affaibli de grandir; le dieu latin Liber et le dieu grec Eleutheros peuvent être interprétés comme des divinités de la végétation et de la croissance et identiques à Dionysos et à Bacchus, le dieu de la vigne et du vin; la déesse grecque Eleithya préside à la naissance. En latin, le mot liberi, les enfants, a une valeur juridique: il désigne le groupe de ceux qui grandissent et poursuivent leur croissance. L'allemand Leute désigne le peuple, la masse des gens, de ceux qui continuent à grandir non seulement en âge et en taille mais aussi en sagesse et en importance devant leurs contribuables ou leurs concitoyens et qui seuls ont un statut social juridiquement reconnu. Mais il y avait des esclaves intelligents et débrouillards qui croissaient en importance et en utilité au service de leurs maîtres et ceux-ci pouvaient reconnaître publiquement le statut réel de ceux qui avaient fait fructi-

fier la part du domaine qui leur était allouée. On disait qu'on les faisait liberi, qu'on les libérait, qu'ils étaient des liberti ou libertini, c'est-à-dire des affranchis. La liberté est donc la condition des hommes libres ou libérés, de ceux qui croissent et qui ont la possibilité de s'élever dans la hiérarchie de la société civile. Le mot avait d'abord une valeur juridique, mais la condition socio-politique a créé peu à peu un comportement et une éthique. De l'homme qui a réussi et dont les avoirs se sont accumulés, on attend que son comportement soit conforme à sa situation, c'est-à-dire qu'il soit libér-al, généreux, et s'auto-détermine à donner. On attend aussi qu'il occupe les loisirs que lui permet sa condition à des études qui le fassent grandir encore et qu'il consacre du temps aux arts libéraux. Mais, au cours des brassages de peuples qui ont suivi les campagnes d'Alexandre, les stoïciens se sont aperçus que bien des hommes juridiquement esclaves étaient culturellement supérieurs à leurs maîtres, qu'il y a une liberté et une libéralité d'âme compatibles avec un statut social de servitude, et inversement qu'un maître peut avoir une âme de serf. Ici s'amorce le développement qui conduit à la notion de liberté morale et spirituelle. L'âme servile n'obéit qu'à la crainte et aux lois contraignantes, mais l'homme intérieurement libre obéit à ce qu'il peut appeler sa conscience et à des impératifs qui ne viennent pas de son entourage. Cette obéissance non servile affranchit l'homme des caprices de son serf arbitre et de ses passions, elle en fait un esprit ivre de Dieu, possédé par la Liberté, chez qui le Dionysiaque a absorbé l'Apollinien. Bref, la liberté d'abord pensée comme physique, puis comme juridique et morale, l'a été enfin comme spirituelle et, comme on verra, obédientielle. Celle-ci est la condition d'un homme capable d'écouter la voix d'une puissance qui invite à croître au sein d'une communauté qui a

besoin d'hommes généreux et libéraux pour se libérer constamment de ses servitudes récurrentes. Cette liberté spirituelle est principielle, elle est plutôt reçue comme un don que conquise par l'effort stoïque, et elle renvoie à un "Eleutheros", à une puissance infinie de croissance. Et, paradoxalement, elle est identique à la nécessité interne qui est celle d'un esprit dont l'actualité est ainsi structurée qu'elle se donne une suite d'actes liés les uns aux autres par la logique de l'identité active et auto-expressive où l'autre est aussi le même. Quand elle est parfaite, la liberté est à la fois pure auto-détermination et absolue nécessité: l'esprit qui est entièrement esprit et libre ne peut pas ne pas aimer et vouloir cette perfection même de l'esprit qui le constitue ou à laquelle il participe.

2.3.6 INTIMIORITE. Intimité a été créé en 1684 par Mme de Sévigné sur l'adjectif intime qui lui est de deux siècles antérieur en français. Intime est la francisation du latin intimus. Intimus est le superlatif de interior. Interior s'oppose à exterior au moyen de deux suffixes d'opposition ou de comparatif: -ter- et -ior, ajoutés aux adverbes in et ex. Intimus étant le superlatif de in signifie le plus en dedans. Mais un grand Latin a parlé d'un être intimior intimo meo: intimior est le comparatif d'un superlatif et il est créé pour suggérer une région de l'esprit plus intérieure que la plus intérieure. On peut donc distinguer l'intériorité, l'intimité et l'intimiorité. L'esprit fini a un dehors et un dedans. Le dedans est comparable à une maison par rapport au milieu ambiant. Dans la maison, il y a une pièce reculée où sont gardées les provisions, penus, et la pièce s'appelle penetralia. Les provisions sont conservées dans une espèce de grenier et, d'après l'analogie de ce qu'on observe encore aujourd'hui au Soudan africain, on peut imaginer que les "pénates", images

des ancêtres, sont sculptées sur les portes du grenier. Si donc le foyer est l'intimité de l'intériorité, les ancêtres divinisés en sont l'intimiorité. C'est un lieu impénétrable, car on ne va pas au-delà des pénates. Seulement, pour la symbolique qui concentre dans un Père unique la totalité des pères, il est possible de dire que l'intimiorité est la région de l'esprit où une relation de paternité dit son nom à une relation de filialité qui, étant ainsi nommée et reliée, se connaît comme existence filiale, connaît son principe comme existence paternelle et l'existence comme une trirelationalité qui est au-delà de tout nom. Mais pour la symbolique qui explique le Père comme une projection illusoire du désir, l'intimiorité est un concept vide et sa place est prise par la matière ou le ça ou la volonté de puissance ou le néantir. La pneumométrie doit disposer les interprètes à comprendre les unes et les autres de ces théories, mais on a compris que le présent pneumomètre est en situation et que la rédaction de ce paragraphe est conditionnée par le jugement que l'Occidental moyen actuel a plus besoin qu'on lui rende vraisemblable la signification des eaux vives de l'esprit que l'hydraulique de l'eros.

2.3.7 DESIR. Le point de départ de ce mot est le latin sidus, terme technique auquel on ne connaît pas de parallèle dans d'autres langues. Il désignait en général une étoile formant figure, c'est-à-dire une constellation, et, dans le langage de l'astrologie, un astre en tant qu'il influe sur la destinée humaine. En dérive le verbe considero: "considérer", c'est-à-dire originellement, saisir d'un seul regard (con-) un ensemble d'étoiles ou une conjonction de planètes pour en déterminer la signification. C'était donc un mot de la langue augurale. Sur considero et comme son contraire a été fait, dans la langue des augures également, le verbe

desidero, cesser (de-) de voir les étoiles (-sidero), constater leur absence, puis en général regretter et chercher, enfin "désirer". Désir est un déverbatif formé au XIIIe siècle sur le verbe desi(de)rare après chute de la troisième syllabe atone. Si le français ignore "consir", c'est que le vieux mot qui lui correspondait a été remplacé à la Renaissance par le doublet savant, considération, calqué sur le latin classique. Le désir est donc originellement l'acte d'un spécialiste du ciel constatant l'absence d'une constellation qui aurait été signe et signal de quelque événement ou situation voulu par le Ciel. Le contexte est évidemment religieux, et le "consir" apparaît comme antérieur au désir et comme son révélateur: on anticipait la totalité d'un destin dans l'univers mais, le signe disparaissant, le dynamisme de l'esprit se manifeste comme désir du sens. L'analyse qui précède permet de généraliser: on voit qu'on remonte d'une pensée pensée à une pensée pensante et que si, du premier point de vue, l'acte est connu avant sa privation, dans l'autre perspective, la passion précède la perfection et l'action (2.2.7). La présence était cause de satisfaction et masquait le besoin, l'absence dévoile le manque. Le désir est donc un acte au sens de passion, d'énergie comprimée, de champ de forces semblable à celui qui agite une sphère gazeuse dont les molécules prisonnières se portent en tous sens avant d'être forcées vers une seule issue. Certes, ce pâtir est un acte, l'acte premier de l'esprit en mal d'esprit et gros de son acte second, révélateur du dynamisme spirituel et auto-transcendant, mais l'esprit s'y éprouve comme désirant sous la pulsion d'un moteur qui n'est pas lui-même. Si, comme principe de l'acte second, il se connaît plutôt comme un laisser-passer, en tant que passion, il se découvre plutôt comme un acte hétéro-reçu. Pareil à la matière première et à l'intellect d'Aristote, il est d'un côté patient et de l'autre agent,

tension de patience et d'impatience. De même que la lumière de nos physiciens se matérialise en électrons tout en étant elle-même la forme la plus subtile de l'énergie (2.2.2), ainsi le désir se spiritualise, si on peut dire, en "noétons" ou moyens de connaissance, mais il doit être lui-même une participation à une lumière qui est comme le rayonnement d'un pur acte de présence. Acte premier de l'esprit, il est principe de recherche d'un surcroît d'esprit, mais il ne commence à chercher que parce qu'il sait qu'il a trouvé ou qu'il a été trouvé: car ce qu'il cherche est présent au chercheur comme la fin dans le principe, le connu dans le connaissant, l'aimé dans l'aimant. Si l'analyse à laquelle on vient de se livrer est vraisemblable, elle ne s'impose cependant pas. En effet, le désir peut être pensé autrement que d'après le modèle de l'activité des augures et des astrologues occupés à apaiser l'angoisse des hommes, et aussi autrement que comme acte de l'esprit. On peut le penser d'après l'analogie de la matière et de la pure puissance, non en tant que celle-ci est révélatrice d'un principe causal transcendant, mais en tant qu'elle est soumise à un principe inertial immanent, postulat fondamental de la physique. Le mouvement existe, son origine est réputée impensable et reste impensée, et on s'occupe seulement à mesurer avec précision les accroissements ou les réductions de vitesse des corps ou à en modifier le cours. Appliqué à l'homme, ce matérialisme fournit par exemple la conception du ça freudien, de l'eros bio-psychique à qui il advient d'être conscient et mal conscient et de se donner un sous-sol plus ou moins volcanique d'inconscience refoulée. La difficulté, dans cette problématique, paraît être de rendre réellement pensable l'émanation de la lumière à partir d'une énergie primordiale elle-même obscure et le statut réel de ses matérialisations, des noyaux ou complexes d'énergie comprimée qu'elle dépose

dans l'inconscient. La psychanalyse aussi travaille à guérir l'anxiété des hommes qui ne trouvent pas dans le ciel le chiffre de leur destin, mais son aporie est non pas de penser la folie, - car elle réussit souvent assez bien ses cures, - mais de la penser elle-même comme possibilité de l'esprit ou de la matière. Fournit-elle le moyen de rendre intelligibles les conditions de possibilité de la démence et de la sonorité non-signifiante? Si tout commence dans un eros opaque, comment le "consir" peut-il avoir un sens et réorienter le désir? La pensée de la non-pensée semble plus aisée pour ceux qui voient dans le désir un appétit du sens, car alors le sens précède le dynamisme auquel il imprime une direction pensable, et la lumière intelligible se connaît comme émanation d'une présence transparente à soi-même. Cependant, cette analyse de l'analyse n'est pas une fin de non-recevoir et elle ne vient pas d'un "laudator temporis acti": car les anciens aussi étaient déterministes à leur manière, et comme l'avait compris Aristote, l'analogie est si grande entre la matière première et l'intellect possible que les interprètes doivent se demander s'il ne s'agit pas là de symboles fondamentaux de la pensée réfléchie qui risquent de trahir la communauté de visée des matérialismes et des spiritualismes, qui sont les uns et les autres des spiritualités. La remontée au principe par le désir aboutit donc à un mystère et s'achève dans la position d'un non-intelligible pour nous, dont les uns soutiennent qu'il est transparent à soi et présence totale, affirmation qui, pour les autres, est un symptôme névrotique de la fuite hors du "réel". C'est à ce mystère que doit se rendre sensible l'interprète qui privilégie la matière s'il veut comprendre les spiritualités qui font de la folie un mal sacré, où les propos incohérents d'un homme en transe et en délire sont compris comme un message chiffré et codé émanant d'un esprit divin et pour lequel, justement, il a



fallu pour la première fois peut-être des herméneutes. Comme certains aspects au moins de l'interprétation psychanalytique de ces interprétations pourraient être eux-mêmes légitimement soumis à une analyse et réinterprétés, du point de vue d'une herméneutique transcendante, comme eux-mêmes délirants et insensés, il faut ici conclure à une dialectique indépassable des interprétations. La vérité ne se démontre pas, elle se montre peu à peu en triomphant des impasses où l'accule l'inévitable langage conceptuel.

2.3.8 OBEISSANCE. Puisque, du serviteur comme du chien, on dit qu'il obéit à la voix de son maître, il est clair que l'obéissance entre dans la définition de l'homme et de l'animal en tant qu'ils sont au service d'un autre. Mais il existe des spiritualités pour qui cette qualité (ou ce défaut) de l'esprit doit faire partie intégrante de la définition de l'homme même en tant qu'animal raisonnable et zōon logikon. On a vu plus haut (2.3.2) que l'obéissance est impliquée dans les spiritualités qui gravitent autour de la Maîtrise et de la Majesté, dont elle est le corrélat subjectif. On peut ajouter qu'elle peut être impliquée également dans la spiritualité qui s'organise autour des symboles de la parentalité, puisque, pour elle, il peut être dans l'essence du fils d'obéir à son père et même d'obéir jusqu'à la mort à celui qui, ayant donné la vie, a le droit de la reprendre. L'obéissance peut donc être elle aussi révélatrice du principe. Mais voyons l'étymologie. Le mot est français depuis le XIIIe siècle. Le latin oboedient-ia est un substantif dérivé du participe présent oboedient- du verbe oboedio. Celui-ci s'analyse en un préverbe ob- et une forme anormale du verbe audio, entendre, écouter, où la diphtongue -oe- du composé paraît répondre à au- du verbe simple. Aud-io délesté

du suffixe -io peut être rapproché du grec aisth-omai où la dentale aspirée paraît être un élargissement de racine et où entre le a et le i il faut restituer la sonante w. On aboutit ainsi à un radical auis- dont le sens doit être sentir, percevoir. Oboedio apparaît alors comme signifiant: premièrement, une perception, deuxièmement, une perception spécialisée comme auditive, et troisièmement, à cause du préverbe, une perception auditive appliquée. L'oboediens est donc un homme qui s'applique à écouter, et oboedientia est l'expression abstraite de cette qualité. La voix que l'obéissant écoute est celle de son maître: propriétaire d'un animal domestique, patron d'un serviteur, ou peut-être Maître suprême. Dans ce dernier cas, la qualité d'obéissant devrait être, à la limite, caractéristique de la condition humaine en général. Dans une spiritualité qui fait de l'obéissance au Maître suprême une qualité et non un défaut, l'homme est compris comme un être dans la nature duquel il est d'écouter la voix du Maître souverain. Il est alors permis de réinterpréter autrement qu'on ne le fait d'ordinaire la définition de l'homme comme zōon logikon. L'homme devient un être animé (zōon) qui appartient (-ikon) au logos, c'est-à-dire à la puissance qui rassemble par la parole (1.2.11). Son être est fondamentalement constitué par cette puissance d'écoute, qu'on peut appeler puissance obédientielle. L'homme est un esprit à l'intérieur duquel retentit une voix qui ne sourd pas toute entière du dehors ou du dedans de lui-même et que les traditions nomment diversement voix de la conscience, appel du héros ou voix de Dieu. Mais, bien que cette voix se fasse entendre naturellement au cœur de l'esprit et que celui-ci soit de nature telle qu'il ne peut pas ne pas l'entendre, ce n'est pas naturellement que l'esprit l'écoute. Il apprend à ses dépens que cette voix n'est pas totalement sienne et qu'il y a deux hommes en lui, qu'il ne s'appartient pas et qu'il

a un maître. Après Eschyle qui le premier a joué sur les assonances pathein-mathein, l'auteur de l'Épître aux Hébreux ose affirmer du Christ même qu'il a appris (emathen) en souffrant (épathen) l'obéissance. On sait qu'il s'agit ici de l'obéissance jusqu'à la mort de celui que les fidèles considèrent comme le fils unique qui a reçu du Père l'ordre de donner sa vie pour ceux qu'il aime. Mais ce cas-limite est peut-être exemplaire: car la chose que dit la voix au coeur de la conscience des esprits finis, naturellement serviteurs et potentiellement fils ayant en eux-mêmes la vie, c'est de passer de ce monde au Père, du mode hylique d'existence au mode pneumatique, et de la condition de zôon à celle de logikon. La voix appelle à ce qu'on dénommera indifféremment la vie ou la mort vivifiante. Les hommes archaïques identifiaient le tonnerre à la voix du ciel, et le fameux hymne à Zeus du stoïcien Cléanthe persiste à utiliser cette imagerie et à dire que l'univers entier obéit à cette voix qui est en même temps le Logos. Et les récits des origines d'Israël représentent encore la voix de Moïse, qui est la voix de Yahweh, sur le fond d'une théophanie d'éclairs, de tonnerres et de vents d'orage; mais à un tournant de cette histoire, le continuateur de Moïse, Elie, ne perçoit plus qu'une faible brise et comprend que désormais Dieu ne se manifeste plus dans l'ouragan; enfin, celui dont les auteurs du Nouveau Testament croient qu'il est l'accomplissement des figures de Moïse et d'Elie, se présente comme un prophète qui ne crie pas sur les places publiques, qui évite le plus possible les actions d'éclat, et qui désire être cru pour la crédibilité même de son message, comme si celui-ci n'était que l'expression externe et sonore d'une impression interne et silencieuse qui serait en chacun l'oeuvre du Père attirant à son fils ceux qui ont des oreilles pour entendre et un coeur pour écouter. Mais, encore un coup, il faut que les interprètes

soient disposés à comprendre que ce langage archaïque, stoïcien, biblique, néotestamentaire peut cesser d'être signifiant pour beaucoup d'hommes des civilisations industrielles: soit qu'ils entendent trop de voix discordantes pour percevoir celle qui désormais murmure dans le silence, soit qu'ils doivent apprendre l'obéissance par la souffrance, soit encore qu'ils doivent rester, pour un temps, surtout sensibles aux voix qui contestent la condition servile ou filiale des hommes, ce qui peut être une étape vers une connaissance renouvelée de la Maîtrise, de la Parentalité et de la Principauté réelles.

2.3.9 CŒUR. La piété chrétienne des derniers siècles a aimé vénérer le cœur de celui qu'elle croit être Dieu même parmi les hommes, la spiritualité astrologique des Grecs de l'ère hellénistique voyait dans le soleil le cœur du monde (kardia tou kosmou), les Aztèques offraient à ce même astre pulsant du jour, pour le rajeunir, le cœur violemment arraché de leurs victimes, les Iroquois mangeaient le cœur des héros torturés pour s'assimiler leur courage, la théologie memphite de l'Ancien Empire égyptien attribuait au cœur et à la langue du créateur la conception et la production du monde. Le cœur est donc le symbole de ce qui est premier et profond. Même les intellectuels des sociétés les plus rationalistes ne dédaignent pas de se servir de cette image pour désigner quelque chose dont ils savent qu'il ne relève pas de la raison raisonnante sans être pourtant irrationnel: il sert à indiquer cela au-delà de quoi il ne nous est pas possible de remonter, à la liberté et à la générosité pures aussi bien qu'à l'innommable perversité. Le cœur est posé comme ce qui a des raisons que la raison ne connaît pas. Le français connaît le mot depuis la Chanson de Roland. Par delà le latin, l'origine en est

un nom-racine indo-européen, krd, vocalisé kord ou kred. Longtemps avant les modernes, les peuples anciens qui dépeçaient les animaux se sont avisés de l'importance de cet organe qui palpète, et ils avaient observé que ses pulsations redoublent lorsque, dans une situation plaisante ou périlleuse, on éprouve un sentiment plus intense, une douce ou une forte émotion: la relation de cord-ialité ou de cour-age pouvait être exprimée par son retentissement dans cette partie de l'organisme. Mais, pas plus que les plus sophistiqués de nos psychologues, les anciens ne voyaient dans le muscle anatomique le siège des sentiments et des pensées: il leur est seulement arrivé comme à nous de faire du lieu où l'émotion se manifeste une figure et une métaphore du principe qui la commande. Le cœur est donc un raccourci qui sert à exprimer le principe conscient des paroles et des actions. Cette observation nous introduit au théorème suivant qui portera sur la structure de l'esprit, dont les instances peuvent être le cœur, la parole et l'action. Mais auparavant il nous faut encore souligner combien en nous le principe, avant la structure, est polymorphe et point simple. On expliquera plus loin (2.6.5) comment l'un des actes les plus fondamentaux de l'esprit - la foi - s'exprimait en indo-européen par le verbe kred-dho (cf. latin credo), pour lequel il n'existe pas de meilleure traduction que celle-ci: appliquer son cœur aux rites et aux récits, ce qui suppose qu'on pouvait ne pas le faire et que, sans doute, beaucoup ne le faisaient pas. Le cœur de l'homme est donc une source de bonnes et de mauvaises paroles, de bonnes et de mauvaises actions. Il est divisé ou double: le fond de l'être humain est un recès caverneux auquel les vertus personnelles, les caractères acquis et les tempéraments organiques servent autant de barrière que de seuil. Il y a des comportements tellement pervers et des calomnies si odieuses que même les vieillards ne parviennent pas à les expliquer.

Il est vrai qu'il existe, en revanche, des dévouements si courageux et des poèmes si sublimes qu'il faut recourir à l'inspiration, à la possession et aux charismes pour en comprendre la possibilité. Ces excès ne sont pas directement intelligibles pour nous, et ils ne relèvent ni des sciences physiques ni des sciences humaines, qui ne sont que des disciplines explicatives, mais des sciences de l'esprit qui sont en outre, si on peut dire, des disciplines implicatives. Celles-ci depuis toujours ont su nommer ce qui est implicite dans l'esprit et qui s'explicité dans l'histoire, composantes dont l'homme sait seulement qu'elles existent et doivent être dites, et qu'elles ne sont connaissables que comme des inconnues dont l'inconnaisabilité doit être consentie comme un mystère, c'est-à-dire comme une image englobante qui dynamogénise l'esprit vers les paroles et les actions bonnes dont on peut espérer qu'elles neutraliseront progressivement les mauvaises. Le théologème du coeur fait donc partie d'un système de représentations et de volitions où l'esprit croit et espère qu'il existe un coeur qui palpite dans l'organisme du monde et qui n'est aucunement méchant, un soleil de justice en qui il n'y a pas de ténèbres, une victime immolée sur l'autel d'un esprit qui réjouit la jeunesse de l'offrant, un coeur innocent qui a la capacité de purifier peu à peu les coeurs humains de toutes leurs souillures. Voilà une certaine approche du contexte d'expériences et de pensées qu'il faut supposer pour comprendre la symbolique du coeur.

#### 2.4. STRUCTURE

2.4.0 Du point de vue de la protologie, l'esprit peut être signifié (2.1.4) soit par l'unité comme ensemble de tous les ensembles, soit par la dualité comme expression de la totalité par opposition de deux termes qui épuisent les possibilités d'une relation dans un ordre donné, soit par la trinité comme système clos de relations. Si on définit la structure comme un ensemble de dépendances internes, on voit tout de suite que, tandis que ni l'unité ni la dualité ne sont aptes à désigner des structures à proprement parler, la trinité l'est éminemment. L'unité, principe du nombre, est la figure archétypale du principe; la dualité, principe du langage articulé qui signifie par différence, est un archétype de l'esprit qui n'est pas principe absolument et pour qui il y a le même et l'autre; la trinité, principe de figuration, est typique de la structure de l'esprit comme présence dynamique de soi à soi par une image de soi. C'est cette structure interne que le présent théorème cherche à articuler. La difficulté est d'en bien concevoir, heuristiquement, les termes et les relations, en utilisant les mots idoines comme moyens inadéquats mais nécessaires. Le nominalisme, si on l'envisage d'un point de vue historique et dialectique, est une réaction saine contre le réalisme naïf, la réification et même la personnification des concepts universels: c'est un avertisseur. La question de savoir si à la pluralité des termes employés par les spiritualités et leurs réinterprétations correspond une pluralité d'objets ou d'aspects réels n'est jamais résolue une fois pour toutes, et force nous est de réagir périodiquement contre la chosification et la mythologisation des concepts. Peut-être même ne s'agit-il pas de décider si le réel est ainsi ou ainsi fait en soi, mais d'affiner chaque fois nos moyens de le saisir et d'être saisis par lui. Tous les mots ne disent pas la même chose, mais la chose qui doit être pluriellement dite pour être saisissante et saisis-



sable, semble comporter une pluralité nombrable soit d'aspects soit de relations internes ou externes. Nous admettrons donc que l'esprit a une structure et qu'il est structurel, et en conséquence qu'il est utile d'employer plusieurs mots pour le signifier et que cette pluralité de mots est en fait une triade et même une triade de triades. On se propose donc de montrer que l'esprit humain a trois structures principales: empirico-intellectivo-rationnelle (EIR), expérientio-ludico-dramatique (ELD), conscientio-verbo-amoureuse (CVA). C'est à mettre en ordre et en place les éléments de ces structures et leur essence trirelationnelle que les paragraphes suivants sont consacrés:

1. Science
2. Jeu
3. Appel
4. Conscience
5. Verbe
6. Amour
7. Structure

2.4.1 SCIENCE. Science est un mot français depuis la fin du XI<sup>e</sup> siècle. Il vient du latin scientia, mais la notion exprimée est celle du grec epistèmè. De même qu'avant de signifier sagesse sophia désignait l'habileté manuelle et technique, ainsi originellement le mot epistèmè signifiait le savoir-faire de l'artisan, ou plutôt le savoir-se-tenir, car l'epi-stè-mè est la manière (-mè) de se tenir (-stè-) au-dessus (epi-) d'un objet qu'on travaille. Les Latins l'ont traduit par scientia, que la seule étymologie vraisemblable qu'on a pu proposer rattache à la racine sek-, couper (cf. latin seco, français disséquer), laquelle serait ici au degré zéro: le verbe scio aurait d'abord désigné l'activité et la compétence propre à celui qui coupe ou tranche, puis par métaphore la qualité de celui qui décide et tranche des problèmes. Quoi qu'il en soit de l'image ancienne, chacun sait que plus un homme ou un artisan ou un ouvrier spécialisé est compétent, plus il peut, en prenant les bonnes postures et en faisant les gestes appropriés, réaliser rapidement un travail; la façon de faire d'une matière brute un objet ouvragé est en lui à l'état d'habitude et de méthode. Remettant à plus tard la discussion de ce dernier mot, notons simplement ici que l'idée et le mot de méthode ont dû émerger dans une société où le savoir-faire, à force d'avoir été transmis de maître à apprenti, est capable de se réfléchir et de se dire dans un langage lui-même spécialisé, où les moments de l'opération sont déterminés et définis les uns par les autres dans une séquence régulière. Schématiquement, la méthode dite scientifique ou empirique se définit en trois temps: observation, hypothèse, vérification, ou empirie, intelligence, raison, mais la description de l'ensemble de l'opération, même si on se limite à la méthode en général et si on fait abstraction des techniques particulières à chaque savoir, exige plus de détail. Pour la commodité de l'exposé, on indiquera

ici cinq étapes pour chacun des trois temps. Qu'il suffise d'avertir le lecteur que le fonctionnement concret de la méthode est en fait un va-et-vient constant dans l'esprit transtemporel entre les temps et entre les éléments propres à chaque temps. - Au départ du processus qui va aboutir à une découverte ou à un progrès scientifique ou technique, l'esprit est comme troublé, bouleversé parfois, et toujours inajusté; ses compétences et ses habitudes deviennent inopérantes, ses images familières se diluent dans leurs franges, l'esprit ne peut plus s'agripper à rien de ferme et il peut être en proie à cette espèce d'immobilité sous tension dont on a déjà parlé, ou à une gesticulation désordonnée où se libère une énergie inemployée et sans objet. Puis un moment vient où il commence à se maîtriser et à laisser opérer en lui le désir de clarifier l'énigme, de résoudre le problème, et d'abord de poser correctement la question. Disons qu'il y a alors dans le mouvement de l'esprit la succession des cinq actes imparfaits suivants: affects divers, images incoordonnables, sentiment d'impuissance, gesticulation libératrice, accalmie préintellectuelle, et appelons empirie ce premier temps. L'empirie est l'état d'un esprit qui est entré (em-) dans un défilé (-pirie), un pér-il, une épreuve, mais qui commence en même temps à avoir un nouveau sentiment de compétence, l'obscur pressentiment qu'il pourra, ou qu'il sera possible à d'autres qu'il associera à son interrogation, de résoudre le problème et de traverser la passe et l'impasse. - Les cinq actes partiels du deuxième temps de l'esprit en acte de science sont les suivants: 1) la question: qu'est-ce? 2) le mouvement tâtonnant de la recherche, 3) la saisie d'un possible, d'une essence, d'une hypothèse de travail, d'une ébauche, d'un schème opératoire, d'une structure heuristique, 4) et alors la conceptualisation de l'hypothèse, 5) et enfin sa formulation en une proposition ou un ensemble de

propositions plus ou moins cohérent. Voyons ceci plus concrètement.

L'esprit est à l'oeuvre, mais désormais il est intellectuellement structuré et structurant. Propulsé par l'interrogation, il est travaillé par le souci d'une sélection à faire entre les images qui se présentent, les mots qui s'offrent à délimiter les contours, les nombres qui définiraient le réseau central de relations et qui seraient la réponse à la question. Ensuite, après plus ou moins d'essais et d'erreurs, d'ajustements, d'auto-corrrections, d'heures, de jours, d'années peut-être de décantage au long desquels le désir de la lumière opérait en sous-oeuvre un tri judicieux parmi les images, les mots et les nombres, un jour vient où une essence monte des profondeurs, fait surface et commence à coïncider avec le dynamisme de l'esprit en acte de ses principes, et l'esprit la saisit avidement comme une proie longtemps guettée. Pivotant alors sur lui-même, il se distancie de cet autre que lui en lui, le connaît comme autre et le produit en soi comme une définition ou une hypothèse qui a enfin ses contours et un nom et qui peut être dite. Ce n'est plus alors qu'une affaire d'expression dans la langue particulière où le chercheur choisit de formuler sa saisie. Techniquement, on peut appeler ce moment de l'activité de science intellection, c'est-à-dire cueillette (-lection) parmi (inter-) les données, sélection de l'ensemble pertinent. - Mais le dernier moment du deuxième temps n'aboutit pas à une détente parfaite. Car cette essence définie et formulée est un intelligible, certes, mais hypothétique, en sorte que l'interrogation un moment suspendue repart de plus belle, et la quintuple structure se remet à fonctionner. Est-ce bien ainsi, et l'essence correspond-elle aux données qui avaient excité l'esprit? Cette nouvelle interrogation va sous-tendre tout le mouvement qui suit. La recherche de tout à l'heure devient réflexion, retour sur soi et sur les données,

mesures répétées, vérifications successives, comparaison des données concrètes et de l'essence abstraite, quête des raisons suffisantes et nécessaires pour affirmer que le rapport entrevu est objectif. Ce mouvement tend à épuiser les réponses aux questions pertinentes que pose ce double objet du donné et du pensé et à parvenir à une sorte de vision et d'évidence rationnelle et critique, à une proposition qui aura cessé d'être conditionnelle et s'imposera comme un absolu. Quand le sentiment est impérieux qu'il ne se pose plus de questions vraiment pertinentes, et quand le déclic de l'évidence se produit, la compréhension de l'essence devient une saisie d'un inconditionné et la certitude d'une adéquation ou d'une probabilité de conformité entre les données et l'essence. L'esprit produit alors en lui-même et de lui-même l'affirmation ou la négation de la proposition qui avait été formulée hypothétiquement et longtemps considérée et examinée. Enfin, il l'exprime en un ensemble de phrases adapté au public auquel il destine sa découverte. Cet ensemble d'actes est ici appelé raison, ou vérification, ou jugement. La latin ratio, qui n'a pas d'étymologie, signifiait d'abord le compte et le calcul, et son dérivé français convient à désigner cette activité de mesure qui vérifie une anticipation et juge de sa validité. Enfin, pour résumer ce paragraphe, appelons la structure épistémique de l'esprit empirico-intellectivo-rationnelle.

2.4.2 JEU. On va appeler expérience, jeu et drame les trois temps de ce que l'on considère comme la structure subscientifique de l'esprit et qu'on qualifie adjectivement d'expérientio-ludico-dramatique et, plus brièvement, de ludique. La structure ludique est homologue à la structure épistémique, mais les trois éléments des deux séries ne sont pas absolument parallèles: le premier et le troisième éléments de la première

sont déphasés par rapport à ceux de la seconde, l'expérience étant en deça de l'empirie et le drame au-delà de la raison judiciaire et vérificatrice. Si bien qu'on peut dire que les trois éléments de la structure scientifique sont comme une ramification trifourchue produite sur le tronc de l'activité ludique: comme la sagesse biblique, la science joue en présence de l'éternel et elle prend plaisir à habiter chez les hommes. Nous donnons d'abord quelques étymologies. Expérience est un mot de la même famille qu'empirie. Le français l'emploie depuis le XIIIe siècle. Le latin experientia est un substantif formé sur le participe présent du verbe experior, éprouver, essayer; la racine est per-, traverser: l'ex-per-iens est un homme (-iens) qui a traversé (-per-) un territoire difficile et qui en est sorti (ex-). Comme le verbe est un déponent-passif, experientia désigne moins une activité qu'une suite de situations, de "vécus", une série d'épreuves où le sujet a été et se trouve mis plus qu'il ne s'est mis lui-même. Empirique a des connotations différentes: il a été emprunté au grec au XIVe siècle, et il a eu longtemps, par opposition aux sagesse qui se voyaient plus sublimes, une valeur péjorative, mais les succès des sciences empiriques ont si bien redoré son blason que ce sont ces sublimités qui ont été ensuite dévaluées. Aujourd'hui, les sciences de l'esprit elles-mêmes deviennent empiriques et commencent leur démarche par la description d'expériences spirituelles. - Jeu vient du latin jocus et désigne surtout un jeu de mots (cp. anglais joke). Il apparaît en français dès la Chanson de Roland; depuis le milieu de ce siècle, le français emploie aussi l'adjectif ludique, qu'il emprunte au latin ludus et qui désigne plutôt un jeu en action. Mais en grec loid-oreô voulant dire injurier, il se peut que la racine loid- ait elle aussi signifié des jeux en paroles. - Enfin, drama signifie action par opposition à pathos, passion, et le verbe draô, dont il dérive, signifie faire, en particulier accomplir une action éclatante et digne

ensuite d'être racontée et même, justement, "jouée", de manière à faire un "drame", une imitation d'action exemplaire. Le présent théorème, avons-nous dit, relie l'expérience, le jeu et le drame comme trois moments d'une structure dynamique de l'esprit plus fondamentale que la structure épistémique. La pensée empirico-intellectivo-rationnelle et spécialisée est une activité d'adulte sérieux, mais l'enfant a des expériences auto-correctrices et, grâce à son activité ludique, il sait déjà traverser les drames quotidiens de l'existence. L'adulte en condition de science fait abstraction du continu expérientio-ludico-dramatique de sa vie personnelle, mais ce continu reste le substrat de l'activité de science et fait le fond de la vie de l'enfant. Ici, la notion centrale est donc celle de jeu. De même que penser, jouer aussi c'est se retenir de faire pour mieux faire. Les vivants jeunes ont un manque de savoir-faire mais un surplus d'énergie; cependant ils ne dépensent pas leurs forces excédentaires au hasard mais, pour s'exercer à leurs futures activités sérieuses, ils jouent aux adultes et imitent leurs gestes et leurs compétitions. Si le jeu est un exercice anticipateur de l'activité responsable, c'est surtout parce qu'il multiplie les occasions autant d'échecs que de succès, de rires et de plaisanteries que de moqueries, où les enfant s'amuse de leur maladresse et, avec les autres, d'eux tous et du retard des corps à répondre aux vœux de l'esprit. Si le latin ludus, parent du grec λοιδωρέδ, sert à dénommer le maître d'école, ludi magister, comme un maître de jeu, ce doit être parce que c'est par le jeu et l'injure que les enfant se préparent à devenir responsables, empiriques, intelligents et rationnels. On connaît dans les sociétés primitives des groupes à plaisanteries où la brimade est une façon institutionnelle de liquider certains conflits entre parents: on joue à poser les gestes provocateurs de disputes et tout de suite réconciliateurs,

on se met en tentation de se battre et on s'habitue à décider de ne pas le faire. Par la satire et l'humour, on passe ainsi du souci excessif de soi au souci modéré et modulé des autres: le rire comme le jeu est une décharge d'énergie inhibée, et il a pour fonction de libérer les forces vives retenues en réserve pour des tâches ultérieures. Il est donc intermédiaire entre l'expérience et le drame, l'épreuve de l'impuissance et la preuve de la puissance. Il y a de la pensée dans le jeu, il se déploie dans l'élément du langage, et son archétype est peut-être le jeu de mots, où les forces hydrauliques de la langue ne sont pas harnachées par l'empirie abstraitive ni canalisées vers une seule issue, mais où liberté leur est laissée de jaillir, de gicler et de se disperser vers tous les horizons et azimuts. Avant de faire des poèmes, cette libre parole fait des poètes, et son premier effet, en se faisant exister libre, est de libérer les sources du langage et de rendre possibles toutes les métaphores et renouveler les modèles. Comme la science, le jeu est donc intermédiaire entre un moment expérientiel et un moment dramatique de l'esprit. Il a surgi comme un exercice spirituel disposant à répondre à des problèmes de vie et d'investissement d'énergies vitales, mais les réponses ne peuvent être indéfiniment différées et le jeu doit cesser pour laisser place au drame et à l'action engagée qui compromet. Car, satisfait d'avoir affronté l'interrogation, occupé ses loisirs et répondu à la situation, l'esprit peut ne pas l'être tout à fait de lui-même à constater qu'ordonné à se terminer aux choses mêmes il s'est arrêté à spéculer et à connaître au lieu de vouloir par et avec les choses ce surcroît d'esprit que seul l'esprit libre et créateur peut leur conférer. Soit dans le même sujet, soit dans un autre, l'interrogation reprend donc mais plus dramatique, et la quintuple structure entre de nouveau en action. La question devient: que



dois-je faire? La recherche et la réflexion s'appelleront désormais délibération, pondération, conseil ou consultation: l'esprit est à même de se saisir comme capable aussi bien de laisser s'épanouir le principe dynamique qui opère en lui que de lui faire obstacle. Déterminé par la connaissance qu'il a de quelques cours possibles des événements, qu'un cours meilleur dépend de la décision qu'il va prendre, l'esprit pèse le pour et le contre, les avantages et les inconvénients, les nécessités objectives et subjectives, les idéaux et les modèles, les moyens et les fins, les obligations contraignantes et les appels à la générosité, la beauté de créer et la douleur d'enfanter. Puis, sans que cette fois il y ait une nécessité naturelle ou intérieure à décider, devenu amoureux ou de lui-même ou d'un autre ou d'un projet, il s'auto-détermine ou manque à s'auto-déterminer pour le bien ou le mal, le meilleur ou le pire. Et ayant décidé, il se met ou non à l'exécution. S'il se met à l'oeuvre, il fait la vérité, il ne vérifie plus seulement une hypothèse, il fait une thèse, il applique la connaissance à la croissance de l'esprit. Il cesse de jouer, de jongler avec les possibles, il s'engage dans le drame de l'existence en s'appliquant à réaliser une possibilité: en la réalisant, il sera de nouveau confronté à l'expérience, au jeu et au drame, et il se disposera à plus de conscience et à plus d'esprit.

2.4.3 APPEL. Comme il y a une structure subépistémique, il y a aussi une structure subludique de l'esprit, et c'est la structure fondamentale. Cette structure sera dite conscientio-verbo-amoureuse ou plus brièvement syneidétique, - adjectif tiré du nom grec de la conscience (2.4.4). Car, tout comme la première instance de cette structure, le verbe et l'amour aussi sont conscients. Les trois éléments de la

syneidèse sont homologues à ceux des deux autres structures, mais avec un déphasage encore plus marqué, puisque la conscience va être considérée comme précédant l'expérience et l'amour comme succédant au drame. Cette analyse est introduite ici par un paragraphe sur l'appel, la vocation et le nom, car on a pu dire que, pour une large partie de l'humanité archaïque, l'homme apparaît composé d'un corps, d'une âme et d'un nom. Si la pensée épistémique excelle à faire connaître les systèmes de relations qui affleurent dans les corps, et si la pensée ludique a surtout affaire à cette partie de l'être corporel qui fait qu'il est animé d'une certaine façon qui lui est spécifique, la pensée que nous appelons syneidétique semble graviter autour des noms au moyen desquels les hommes appellent les êtres et sont eux-mêmes appelés et interpellés par les autres. L'âme informe et anime le corps par le jeu mais le nom singularise et dynamogénise l'âme par l'appel. L'appel est un acte qui retentit dans l'esprit et y fait coexister la conscience, le verbe et l'amour comme ses propres instances internes déterminées dans leur identité et différence par l'écho que chacune produit, perçoit et renvoie. Appel est en français un mot ancien (fin du XIe siècle), qui vient du latin appello, dont la racine est pel-. Cette racine a aussi donné au français le verbe pousser (XIVe siècle) et le substantif pulsion (XVIIe siècle). L'appel est donc une poussée (-pel) en avant (ad-) spécifiée par le fait que la pulsion est non point physique mais verbomotrice: la parole émanant de l'esprit-dans-le-sens atteint par le sens un autre esprit mobile au mouvement duquel elle imprime une direction définie par le sens que la parole indique. Sur le modèle de la parole qui appelle à une forme d'existence, a été parfois conçue l'existence même comme réponse à l'appel d'un existant suprême. On le voit mieux par un mot d'origine indo-européenne antérieur à la création latine de appello. Le latin avait

hérité de l'indo-européen le mot vox, voix, d'où il a dérivé lui-même vocare, appeler. La vox archaïque, - comme les dérivés du verbe vocare le montrent encore: vocation et invocation surtout, mais aussi évocation et convocation, - n'était pas seulement une émission vocale mais une mission et un envoi de parole créatrice venant d'un personnage autorisé et représentant l'autorité suprême. C'est de cette puissance supérieure qu'on pouvait dire qu'en émettant le nom elle fait exister une chose, une personne ou un système de rapports, et donne aux hommes de l'imiter en appelant les choses par leurs noms. Le nom donc, chez les esprits qui existent comme des êtres dans la nature desquels il est d'appeler et de s'interpeler, d'invoquer et de convoquer, confine à l'existence spirituelle. Mais, assez bizarrement, le mot nom, sur lequel on reviendra plus loin (2.9.2), n'a pas lui-même d'étymologie: ni le nomen latin, ni l'onyma grec, ni le shem hébreu ne sont explicables par un champ strictement linguistique. Leur champ est plutôt mystico-spirituel, celui des situations-limites et des rites de passage: quand un enfant naît ou est accueilli dans une famille, quand un homme est promu à une classe d'âge ou dans une confrérie, un nom leur est imposé qui indique le sens que la communauté leur attribue dans le système total des représentations par lesquelles elle aspire à la présence totale. Ce sera donc souvent un nom théophore, ou celui d'un parent récemment décédé. Ce n'est jamais un nom commun, mais un nom propre, une idée, un modèle, un programme, une fonction, une intention, une espérance. Le nom indique une composante singulière d'un projet commun que le récipiendaire doit s'approprier pour devenir ce qu'il est ou qu'on désire qu'il soit. Voilà la sorte d'être qu'il nous faudra décrire comme une structure d'accueil où peuvent être successivement entendus les appels de l'esprit.

2.4.4 CONSCIENCE. De même que l'intellection est précédée d'empirie et suivie de calcul, et que l'activité ludique émerge sur un esprit-dans-le-sens en condition d'expérience et débouche sur des décisions plus ou moins dramatiques, ainsi le verbe, quand il n'est pas pris comme symbole totivoque mais qu'on se résoud à le comprendre comme élément d'une structure, peut être décrit comme intermédiaire entre deux instances spirituelles. Certes, il peut être terme et principe d'une autre instance, mais on décide ici que, si les deux autres instances sont la conscience et l'amour, il est une notion médiane, intermédiaire et médiatrice, et on espère rendre acceptable pour un certain nombre d'interprètes cette structuration comme susceptible d'éclairer les vues théoriques de plusieurs traditions. Soit donc la structure conscience, verbe, amour (CVA). On expliquera dans ce paragraphe le premier terme. Le mot est francisé depuis la fin du XIIe siècle. Il nous est venu du latin con-sci-ent-ia, où il était un calque du grec syn-eid-ê-sis. Ce dernier mot désigne l'activité (-sis) de ceux qui sont en même temps (syn-) les sujets (-ê-) d'une connaissance (-eid-). C'est un substantif formé sur le parfait de synoida, dont le participe est syn-eid-o-tes. Ceux-ci sont ceux que le français à la suite du latin médiéval appelle complices. Il y a donc dans la notion, premièrement existence d'un projet, deuxièmement aspect répréhensible de ce projet, troisièmement antériorité du savoir commun sur celui de l'individu. L'individu fait partie d'un champ de relations conscientiel, il se trouve à un noeud, une intersection qui le relie aux autres termes d'un système de relations. Le passage à la notion d'individu comme "con-scient" se fait par une mise en retrait par rapport au groupe et on pense en particulier qu'une expression comme ou synoida moi ergasanti a joué un grand rôle dans ce passage. Traduisons par une paraphrase: "je ne participe pas à la

connaissance où serait impliqué un moi qui aurait fait cela." C'est là une négation, la réponse d'un homme accusé de complicité et qui proteste de son innocence en se désolidarisant du complot qui est l'objet d'un procès. On disait donc que c'est l'existence d'une telle formule dans la langue du tribunal qui a rendu possible la formulation d'une relation entre un sujet grammatical (ego sous-entendu) du verbe synoida et son complément indirect (moi, datif de ego). C'est donc la relation entre un je et un moi. Le moi est le personnage qui fait partie d'un réseau intersubjectif et qui est ici intériorisé et placé en face d'un je. Ce je prend de la distance vis-à-vis l'image que les autres se font de lui et qu'il est ainsi amené à s'en faire lui-même. Il nie que ce moi accusé d'avoir mal agi soit conforme au je qui déclare n'avoir pas voulu ni accompli le forfait dont on l'accuse. Cette négativité médiatise une haute affirmation: celle du sujet comme participation à l'esprit. Ainsi s'est forgé à partir du sens commun et de la langue juridique un mot du vocabulaire de la conscience morale. A partir de là apparaissent successivement les notions de conscience intellectuelle, de conscience empirique, et même de conscience psychique et d'inconscient. Et tandis que cette régression était pour plusieurs le reflet d'une conception biologique et naturaliste de l'homme, il s'est trouvé que l'analyse de la psyché prétendument animale a détecté dans ses couches profondes la persistance du sentiment d'appartenance du sujet à un réseau de rapports intersubjectifs et complices, à une masse assez informe de projets ambigus qui tendent à décharger sur l'un ou l'autre des membres du groupe ou des étrangers la culpabilité commune. On a appelé cette instance surmoi, lequel est un moi en partie aliéné, non encore approprié ni donnable, et en partie un moi qui reste parental et n'est pas encore fraternel: c'est un révélateur, tantôt justicier et tantôt miséricordieux, que la raison

avait cru éliminer hors du monde et que l'analyse révèle plus présent que jamais au coeur de la conscience et qui est encore pensé par beaucoup de spiritualités vivantes comme le corrélat subjectif d'une culpabilité diffuse dans la totalité de l'espèce. Mais si on pousse jusqu'au bout cette ligne de pensée, on devra peut-être se disposer à admettre que l'esprit soit originairement con-scient, pure circulation de lumière et resplendissement de gloire. Sans doute, la notion de con-science, quand on consent à la récupérer par son étymologie, connote-t-elle la pluralité et la culpabilité, mais, purifiées de leurs scories, ces deux connotations ont pour équivalents une pluralité interne comme unité dynamique et une sorte d'innocence attentive qui est une vivante négation du mal. Ainsi sublimée, la notion de conscience peut renvoyer à une réalité protologique ou aider à comprendre que des hommes spirituels la portent à l'absolu. Nos pluralités adverses et nos perverses complicités devraient à la limite pouvoir se résorber dans une simplicité et une ingénuité supralapsaires, et le malheur de la conscience ne devrait pas être de l'essence de l'esprit. On entrevoit ainsi de quelle manière peuvent être interprétés les théologèmes de tant de traditions qui posent à l'origine, comme deux actes successifs à la fois la conscience innocente et la conscience coupable. En tant qu'il indique le lieu d'une parole plurielle, interpersonnelle et transcendante aux individus qu'elle rassemble, le concept de conscience, souvent doublé par celui de voix et de voix de Dieu, peut donc être porté à l'absolu. C'est alors un symbole totivoque: non un "attribut de Dieu", mais le support d'un mouvement spirituel dont le terme est le même que celui auquel tend aussi le symbole de la lumière dont notre mot "dieu" qui en est l'équivalent conceptuel, est si bien dégradé aux yeux de beaucoup que la philosophie analytique, qui en fait un concept vide, peut obtenir une large audience.

2.4.5 VERBE. Le mot verbe nous est venu au XI<sup>e</sup> siècle du latin verbum. Celui-ci est formé au moyen de l'élargissement -dh- devenu b, sur une racine indo-européenne ver-, attestée en grec dans le verbe (v)ereō que nous traduisons par dire. Mais la racine avait des valences moins prosaïques: des mots comme sanskrit vrâ-tam, vœu, slave ro-ta, serment, grec vrâ-tra, formule légale, montrent qu'elle produisait des mots signifiant le dire solennel, la parole qui lie, le discours religieux où la divinité était portée garante de la vérité des déclarations, des serments et des rites. La création du mot suppose en particulier l'expérience du mensonge et de la tromperie, de leurs dangers pour la société, et de l'impuissance où sont les responsables d'y parer de manière efficace autrement qu'en faisant du devoir de dire la vérité un commandement divin. C'est là d'ordinaire une prescription importante de la solidarité tribale: on peut mentir aux étrangers, mais aux contributeurs il faut dire la vérité. La pratique du serment est apparentée à celle de la malédiction, qui est une façon pour la société de se défendre contre les fautes cachées qui, généralisées, seraient mortelles pour le groupe. Les mots de la racine ver- appartiennent donc à un champ de significations où gravitent trois sortes de masses de très inégale importance: l'énoncé, la vérité, la garantie. L'énoncé a reçu une forme linguistique déterminée dans le latin verbum, la qualité de vérité dans le latin verus, la garantie divine dans les expressions sanskrite, slave et grecque rapportées ci-dessus. Mais le latin verbum a été exorbité hors de ce champ et il a perdu ses attaches avec les expressions juridico-religieuses. Il signifiait tout simplement le mot par opposition à la chose (verbum: res), et même, dans la langue des grammairiens et par opposition au nom, il désignait la partie du discours à laquelle s'attachent les expressions de la personne, du temps, du mode et

du nombre, c'est-à-dire le "verbe". De son côté, le grec développait dans un autre vocabulaire les valeurs que l'indo-européen greffait sur la racine ver-. Celui qui importe dans le présent contexte est le vocabulaire de la famille de logos (1.2.11). Il y avait d'une part le logos prophorikos ou verbe extérieur et proféré, et le logos endiathetos ou verbe intérieur de la pensée, et d'autre part le logos héraclitéen et stoïcien, qui est ce que nous pouvons traduire dans une langue très XVIIIe siècle par la "raison universelle"; mais il faut paraphraser, car cette raison est en fait le discours transcendant et immanent de Zeus exprimant l'intelligence que le maître de l'univers a du monde qu'il régit. C'est d'une conception du logos et du verbe semblable à celle-ci que l'auteur de l'Épître aux Hébreux s'est inspiré pour dire qu'il pénètre comme un glaive à deux tranchants jusqu'à la jointure de l'âme et de l'esprit, des articulations et des moelles, où il juge les sentiments et les pensées du cœur. C'est d'elle encore que s'inspire l'auteur du prologue johannique quand il déclare que le Logos s'est fait sarx, que le Verbe s'est fait chair. Cependant, l'influence grecque est surtout d'ordre lexical: car, outre les antécédents proche-orientaux et bibliques, il est nécessaire d'évoquer un type de tradition archaïque peut-être encore plus significatif. Ainsi, les Mélanésiens considèrent le chef comme à la fois le Grand Fils et la Parole du Clan: comprenons que c'est en lui que s'actualise la tradition orale et constitutionnelle qui, à l'origine, a fait exister la communauté d'une manière déterminée et qui par le chef est toujours capable d'adapter ses règles de vie et de ferveur. Le chef est le porteur d'une Parole de Vérité qui le dépasse, et son discours est intermédiaire entre le Logos divin et la communauté historique qui par lui vit dans l'élément du langage. De même que le Verbe incarné de Jean est le Fils de Dieu, ainsi la



Parole du Chef, chez les Canaques de Nouvelle-Calédonie, est celle du Grand Fils. Ce rapprochement entre la tradition mélanésienne, - papoue, canaque, - et la tradition chrétienne montre comment il est souvent possible d'interpréter par une tradition tardive et théologiquement équipée une tradition archaïque dont ce que nous appelons le mythe est le mode ordinaire d'expression. Le verbe qui compte et qui fait vivre est donc divino-humano-mondain et il est pensable par le supersystème de représentations qui a pour image principale la génération à la fois transcendante, intellectuelle et physique. Ces observations sont confirmées par le destin des signifiants qui ont abouti à notre mot parole. Ce mot est français depuis la Chanson de Roland, il vient du latin ecclésiastique parabola, lui-même traduction du grec parabolè, lui-même traduction de l'hébreu mashal. Or le mashal biblique est souvent un proverbe, une image, un court récit, un condensé de sagesse qui, à partir d'une expérience particulière, excite l'esprit à vouloir les choses visibles à la lumière des invisibles. Dire une parabole c'est donc prendre la parole, c'est-à-dire s'approprier un dire solennel, l'incarner, le rendre comestible et le communiquer, ou encore c'est faire passer l'esprit dans la chair, la parole étant médiatrice de vie entre l'esprit vivifiant et la chair mortelle qu'il anime.

2.4.6 AMOUR. Attesté depuis 842, c'est un des plus vieux mots français. Mais le français est jeune: amour vient du latin amor. Et le latin est jeune par rapport à son aîné indo-européen: la syllabe -or doit être un suffixe d'action comme dans: ardor, ce qui rend ardent et brûlant, stupor, ce qui cause de la stupeur, sopor, ce qui provoque le sommeil. L'amor est donc ce qui met en mouvement la am-. Mais l'indo-européen à

son tour est bien jeune et, pour savoir ce qu'est la am-, il faut remonter plus haut, à l'archaïque et au fondamental. Am- est sans doute le premier groupe de phonèmes auquel l'enfant attache un sens et qu'il peut articuler: a est la voyelle de base, et m la première occlusive que l'enfant peut imiter en observant le mouvement des lèvres de sa mère qui lui parle et se nomme. Comme le langage affectif redouble, triple ou quadruple volontiers les syllabes, presque tous les enfants du monde ont appris à désigner leur mère en répétant après elle: (m)amamam(a): selon, ensuite, que la langue institutionnalise un groupe commençant par la voyelle ou un groupe commençant par la consonne, c'est ama (amma), ou mama(n) qui a été généralisé. Sur cette base am- le latin a créé amor pour désigner la puissance qui porte la mère vers l'enfant et l'enfant vers la mère. Cette relation peut être absolutisée. Les Latins n'ont pas craint d'assonancer le vénérien et le vénérable: mais Vénus pouvait être d'abord un nom de la mère vénérée. Avant eux, les Suméro-Akkadiens avaient déjà fait d'Ishtar une divinité, les Grecs, qui avaient emprunté à l'Orient Aphrodite, ont divinisé à leur tour Eros, les artistes hellénistiques ont peint à foison des Cupidons et des Amours au-dessus des amants, et l'évangéliste Jean a proclamé que Dieu est Agapè (2.8.5). L'ordre politique lui-même a pu trouver à s'exprimer dans la langue de l'amour et de l'amitié: dans les traités d'alliance proche-orientaux, les suzerains commandent à leurs vassaux de les aimer, c'est-à-dire d'observer leurs commandements et de leur être fidèles. Après le Deutéronome, c'est ce même langage que reprendra Jésus qui associe, étrangement pour nous, la loi et l'amour. Tout se passe comme si l'amour a été et pouvait encore être pensé comme une relation pure, un acte entre deux actes et qui ne fait pas nombre avec eux: on dirait que la relation dite charnelle entre la mère et l'enfant, l'homme et la femme, le roi et

ses sujets, était vécue par certains comme la figure limitée d'une activité infinie de liaison qui a besoin du développement même de l'amour pour être portée au langage et y manifester son essence. Ce n'est point d'abord un sentiment ni une passion, mais un acte d'acte et le produit du verbe. Par ces réflexions nous sommes amenés au seuil de l'aspect principal de ce théorème: la structure fondamentale de l'esprit.

2.4.7 STRUCTURE. A force de plurivocité, l'emploi qui est ici fait des trois mots conscience, verbe et amour a quelque chose de déconcertant. D'abord, ils peuvent chacun être pris comme des symboles totivoques, et ils auraient pu fournir la substance d'autant de paragraphes pour le chapitre sur le principe: car le principe est conscience ou pluralité de co-présences qui ne font point nombre, il est verbe et logos, expression d'une compression, et il est amour, union et coïncidence. En deuxième lieu, ces concepts peuvent aussi être pris chacun comme un schème ternaire: car l'amour peut être affectif, perfectif et effectif, le verbe peut être antérieur, intérieur et extérieur, la conscience se pense comme donnée à soi comme une pression auto-expressive et impressive. En troisième lieu, ces schèmes sont non seulement homologues mais superposables: le verbe et l'amour comme le principe sont conscients, la conscience et l'amour sont médiatisés par la diction immédiatisante qui est intérieure à chacun, l'amour en tant qu'affectif et perfectif peut bien être dit coïncider avec la conscience comme principe et le verbe comme moyen. En quatrième lieu, ils sont encore homologues, quoique non superposables aux structures de l'esprit que nous avons appelées épistémique et ludique (2.4.2 et 3). En cinquième lieu, on décide ici de les utiliser comme les trois éléments d'un théorème ayant pour objet la structure la plus fondamentale de l'esprit,

où ils sont définis les uns par les autres sur le modèle du théorème CMF: dans la mesure où ils se limitent réciproquement, ils sont empêchés d'être totivoques et ils sont sollicités dans le sens de l'univocité, car alors la conscience est donnée comme le principe du verbe, la conscience et le verbe ensemble comme principe de l'amour. En sixième lieu, comme les trois éléments qui sont des actes peuvent aussi être pensés comme un seul acte, et que chacun a quelque chose de principiel, il est encore légitime de renverser le schème CMF en FMC et de concevoir qu'au commencement il y a l'amour, que le verbe en tant qu'il est le bien de l'esprit est un acte d'amour médiateur d'amour, et que la conscience est l'aboutissement et comme l'intégration de cette différenciation interne de l'esprit principiel. En septième lieu, on se refuse à décider si la structure est transcendante et sans sujet subsistant ou, si elle est immanente à quelque sujet, à déterminer si celui-ci est absolu ou contingent et, s'il est contingent, à préciser si la CVA sont en réalité et malgré les apparences et la maya un seul acte, ou si la conscientisation, la verbalisation et l'amorisation décrivent un processus qui donne la clé de l'histoire. Devant un pareil éventail d'arrangements formels, l'esprit qui a fait des options fermes parmi les possibilités de la langue est enclin à se récrier et à penser qu'un théorème comme celui-ci égare plus qu'il n'oriente: car il semble refuser autant de choisir que de se résigner aux limites inhérentes à chaque tradition linguistico-culturelle. Il faut tout de suite parer à une telle mésinterprétation de la présente démarche. Cette pneumométrie est une heuristique de quatrième degré: l'esprit fini est défini comme désir et recherche d'infini, comme un chercheur dont la quête est médiatisée par une spiritualité, par une spiritualité qui tâche de se penser selon une certaine cohérence et un système, et qui coexiste avec d'autres spiri-

tualités dont la pluralité doit être pensable. La pneumométrie est conçue comme une heuristique d'heuristiques: elle ne dogmatise pas ou, en tout cas, si elle se prend en flagrant délit de le faire, elle s'en excuse; elle choisit de ne pas faire de choix et de suggérer la légitimité de beaucoup de choix qui ont été faits et sont toujours faits dans notre étoffe pensante. Dans le présent ensemble théorématique, la pneumométrie s'offre à donner aux chercheurs le moyen de prévoir les façons multiples qu'ont les esprits finis de comprendre l'esprit quand ils le font en s'aidant de structures plutôt que de termes simples et d'images totivoques. On essaie de favoriser dans le lecteur une disposition à déprivilegier son point de départ spontané, en l'aidant à voir que, dans la sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part, on peut commencer son itinéraire en n'importe quel point de la circonférence parce qu'on est sûr d'être déjà placé en son centre. - Pour achever cette analyse et introduire aux théorèmes suivants, il convient d'ajouter ici une huitième considération complexifiante! Ce sera l'étymologie du mot structure et celle d'un autre terme dont la signification première est apparentée à la sienne. Le mot existe au sens actuel d'ensemble de dépendances internes depuis la fin du XVe siècle, auparavant il voulait dire construction comme en latin. Il n'est pas possible de remonter au-delà d'une racine ster- qui signifie étendre; avec l'élargissement -u-, str-u-o, elle signifie étendre par couches, entasser, dresser. La gutturale qui apparaît dans struxi (stru-c-si) est un développement phonétique secondaire du u intervocalique. Enfin, sur le supin struc-tum a été formé le substantif structu-ra, action de construire, puis construction. Ce sens est à peu près aussi celui des mots grecs dérivés de la racine k<sup>w</sup>ei- qui signifiait disposer par couches ou en rangs. Cette racine, dont la labio-

vélaire initiale  $k^w$  aboutit en grec à une labiale sourde  $p$ , suffixée par -wos donné poi-wos, celui qui dispose par couches. Le radical poiw-, muni du suffixe de factitif -eyô, donne, par suite de la chute du  $w$  et du  $y$  intervocaliques, le présent poiéô, qu'on traduit en français par faire. C'est ce nouveau radical qui reçoit les suffixes -tês, -sis, -ma et fournit ainsi au grec les mots poiêtês, poiêsis et poiêma et, par son intermédiaire, au français les mots poète, poésie et poème. La notion de faire dérive en grec de ce faire plus particulier qu'est le construire, et le faire poétique a dû apparaître comme le construire par excellence, le poète étant comme un architecte qui bâtirait un poème dans sa tête avec rien, rien que des mots. De même donc que le poème est un effet de la poésie et la poésie un effet de poète, la structure est le terme d'une structuration et la structuration le terme d'un structureur. Dans cette disposition et spécialisation des mots de même racine, c'est la structuration qui est intermédiaire entre le structureur et la structure. Cette analyse nous avertit que les structures qui ont été décrites ci-dessus ne sont point statiques mais dynamiques et que ce sont plutôt des activités structurantes où le structureur est pensé comme principe et origine des structures que nous observons. Si notre esprit peut poser une structure originelle et principielle comme auto-structurante, c'est forcément qu'il a connaissance d'ensembles de dépendances internes qui lui apparaissent comme hétéro-structurés. Les structures que nous observons sont pensées par nous comme des données, mais contingentes, qui pourraient ne pas être ou qui pourraient être autres, dont la rationalité n'est pas parfaite, et le "principe de raison suffisante", - qui n'est pas autre chose que l'esprit en acte d'esprit formulant ou non dans l'abstrait le dynamisme intelligible qui le meut, - nous force à penser les faits comme des effets ayant une cause, et la cause alors comme

une surabondance structurelle qui redonde en similitude d'elle-même. Tout se passe comme si notre esprit devait poser une raison suffisante ou une intelligibilité qui se suffit, et dont il est aussi forcé de penser qu'il y a en elle une sorte de nécessité interne, identique à sa liberté (2.3.4 et 5), qui l'incline à s'imiter indéfiniment et à faire participer à sa suffisance des capacités d'infini. C'est cet aspect de la protologie qui sera envisagé dans l'ensemble théorématique du chapitre suivant.

## 2.5. INTENTIONNALITE



2.5.0 Ce traité n'étant, - au moins dans l'intention expresse de son auteur, - ni une théodicée ou justification des voies de Dieu ni une théologie ou intelligence d'une tradition de foi particulière, mais une pneumométrie, on y établit, dans un certain ordre qu'on croit être bon pour certains, des théorèmes susceptibles de favoriser la mesure des systèmes spirituels comme la géométrie facilite la mesure des systèmes matériels. L'isomorphisme du trinôme physique ELM (Énergie-Lumière-Matière) et du théorème fondamental de la protologie PSI (Principe-Structure-Intentionnalité) nous oblige à articuler maintenant un ensemble de concepts dont on puisse dire qu'ils sont au principe et à la structure ce que la matière est à l'énergie et à la lumière. Le présent chapitre regroupe ces concepts autour de l'intentionnalité qui est comme la matérialité de l'énergie-lumière spirituelle, c'est-à-dire ce en quoi elle tend à se précipiter. Le choix de ce mot n'a pas de raisons nécessaires mais l'une ou l'autre raisons qui paraissent suffisantes. Il n'a pas de raisons nécessaires. En effet, en tant que totivoque, l'intentionnalité ne peut être limitée à la signification à laquelle on l'astreint ici et, à cause de cette totivocité et de celle des groupes ternaires dans lesquels on fait entrer les concepts qui lui sont homologues, on ne peut faire que dans des contextes différents leurs limites ne coïncident pas avec celles qui leur sont assignées dans le présent discours, et qu'ils aient même l'air de signifier exactement la même chose que d'autres concepts ou groupes ternaires de concepts. Mais notre choix nous paraît suffisamment motivé. Comme le traité est un discours spirituel non de deuxième ni de troisième mais de quatrième degré, les concepts y sont forcément limités: premièrement, par position les uns par rapport aux autres dans le réseau choisi, et, en second lieu,

heuristiquement en tant qu'on les présume aptes à faire entrevoir une espèce particulière de valences protologiques d'un certain nombre de notions fréquemment attestées dans les spiritualités. Rappelons, du reste, qu'il ne s'agit pas pour nous de dire comment les choses sont structurées en elles-mêmes mais d'aider quelques interprètes, qui auraient quelque affinité avec le présent pneumomètre, à comprendre les structures diverses que les spiritualités emploient pour viser ce qu'elles croient être le réellement réel ou se laisser viser par lui. Les concepts qui illustrent l'intentionnalité sont les suivants:

1. Intentionnalité
2. Bonté
3. Transcendants
4. Déité
5. Gloire
6. Cosmos
7. Corps
8. Mana
9. Création

2.5.1 INTENTIONNALITÉ. Sous cette forme abstraite, le mot a été introduit récemment en français depuis l'allemand, où l'école phénoménologique l'empruntait par F. Brentano au concept médiéval d'intentio. Au Moyen Age, intentio s'opposait en particulier à substantiel ou essentiel: la connaissance est une activité intentionnelle, l'instrument qui participe de la tension de l'agent et de la direction qu'il lui imprime est traversé d'intention, et la causalité des sacrements est d'ordre instrumental et intentionnel: on exprime par là l'idée d'une tension orientée, actuellement immanente à une substance et virtuellement transcendante en autre chose qu'elle-même. Cet emploi technique reste proche du sens de la racine indo-européenne ten-, tendre. Le suffixe -d- de tando ajoute la nuance de ce que les linguistes appellent l'aspect déterminé: tendre vers, transitivement. Le préverbe in- accentue encore l'idée de direction et d'orientation. L'adjectif verbal in-ten-tus qualifie l'être tendu vers un but ou une fin, et le nom verbal in-ten-tio exprime la condition ou l'activité de l'être qui est tendu ou se tend dans un certain sens. Appliquée à l'homme qui a des projets et des choix, cette notion a connoté d'abord la volonté, l'application décidée des énergies sur un point. Mais la réflexion sur l'action a montré que la volonté utilise une tension et une énergie préexistantes, un projet intellectuellement exprimé ou exprimable. Et la réflexion sur la pensée a manifesté que le projet lui-même est second par rapport à un dynamisme naturel ou ontologique, à un besoin, à un désir sensitivo-intellectivo-volontaire, à une pression interne inscrite dans l'esprit même. Et comme la philosophie idéaliste comprenait la conscience comme immanente et enclose dans sa structure interne, la phénoménologie a remis en évidence le fait qu'elle est toujours conscience déterminée, intentionnalisée, ou intentionnée vers le monde. En un autre langage, nous aimons dire que l'esprit est en acte d'esprit ou

tendu vers l'esprit. On peut donc systématiser comme suit les trois sens principaux du mot intentionnalité: il y a l'intentio naturae, l'intentio intellectus, et l'intentio voluntatis, c'est-à-dire l'intention naturelle, l'intention intellectuelle, l'intention volontaire (NIV). En conséquence, on dira que, lorsque l'esprit veut penser protologiquement son être comme tension et intention, une certaine tradition linguistiquement équipée lui fournit le moyen de la qualifier d'abord de native, puis d'intellective, enfin de volitive, et alors, bien sûr, de rencontrer en chemin des expressions qui posent la structure comme présumée à l'intentionnalité et le principe comme présumé à la structure, mais surtout de se disposer à saisir l'intelligibilité des expressions où un principe auto-structurant est intentionné vers un terme qui peut ne pas être de tous points identique à lui-même mais destiné à le devenir: telle une phosphorescence qui produirait l'ombre où elle puisse se révéler à d'autres qu'elle-même afin de les transformer en soi.

2.5.2 BONTÉ. Le français emploie bonté depuis le XIIe siècle. Le mot vient du latin boni-tas, substantif abstrait de bonus. Comme le b initial latin peut représenter un dw indo-européen et que l'articulation fermée de la sonante w a pu modifier par assimilation régressive le timbre de la voyelle qui suit, on peut poser un ancien dw-enos. Celui-ci comprend un ensemble suffixal -enos et une racine dw- ou du- qui nous intéresse seule ici. Cette racine existe comme base du grec du-namai, pouvoir. Comme bonus a souvent le sens d'utilité et de valeur efficiente ("un bon outil"), on pense qu'il signifiait d'abord puissant, capable, riche, généreux. Sa valeur n'était donc pas d'abord affective mais effective. Comme, en outre, on dit en latin di boni et qu'en sanskrit du-vah signifie hommage aux dieux,

on déduit que le mot a servi dans la langue religieuse. Si les hommes pieux qualifient les dieux de bons, ce doit être qu'ils reconnaissent qu'ils sont puissants, riches, bienfaisants. De la langue religieuse le mot a pu passer dans la langue ordinaire, où ont pu être qualifiés de bons d'abord des hommes dans la mesure où ils imitaient la générosité des Puissances, puis les outils et les objets fabriqués dans la mesure où ils prolongeaient la bonté effective des artisans. Bon se dit donc analogiquement: premièrement des bonnes choses ou des biens, deuxièmement des bons outils et des bons ouvriers qui s'en servent pour produire des biens, troisièmement des dieux qui donnent aux hommes et aux instruments de produire de bonnes choses. L'analogué principal est le dernier, et c'est par lui que les autres semblent avoir été dits bons ou porteurs de puissance et d'efficience. L'analyse des biens en délectables, utiles et honnêtes proposée par les philosophes est donc simplement une reprise des distinctions faites par les hommes archaïques qui exprimaient dans la langue les conquêtes de leur discours sapientiel et pneumométrique. Dans les termes du paragraphe précédent, on pourra dire que l'intentionnalité protologique part d'un principe premier, traverse les hommes et atteint les choses et que, puissante, bonne et honnête en soi, elle rend les hommes vertueux et bons, et délectables les choses qu'ils transforment. En tant qu'honnête et digne d'être honorée pour elle-même, elle a quelque chose de surtout divin, en tant qu'utile et serviable elle est plus caractéristique de l'homme, en tant que délectable elle est mondaine. Le bien honnête peut encore être dit principiel, le bien utile médiateur, le bien délectable terminal (CMF). Les trois ensemble sont donc fondamentaux et protologiques. Soit donc le théorème de la bonté: honnête-utile-délectable (HUD).

2.5.3 TRANSCENDANTAUX. Au-delà des dix catégories (substance, quantité, qualité, etc.), Aristote avait déjà isolé la triade de l'un, du vrai et du bien. La langue philosophique médiévale a créé sur le participe présent classique transcendens, qui monte au-delà, dépasse, surpasse, l'adjectif transcendentalis pour qualifier ces trois termes, eux-mêmes adjectifs et transcategoriels. Le mot a été francisé au XVIIe siècle. La tradition humaniste remplace souvent le premier terme, un, par beau. Ces deux adjectifs sont, du moins par rapport à la triade, équivalents: en effet, le beau est la splendeur de l'ordre qui est l'unité d'une multiplicité. D'autre part, on doit noter que les adjectifs transcendantaux sont toujours énumérés comme suit: beau, vrai, bien (BVB). Bien vient d'être expliqué. Vrai est formé sur la racine étudiée à 2.4.5: ver-, ici élargie par le suffixe -ax de mendax et de fallax; la Chanson de Roland le connaît sous la forme verai, l'orthographe actuelle est attestée un siècle plus tard. Un, sous sa forme significative grecque sem-, a été analysé à 2.1.4. Reste beau. Il vient du latin bellus, lui-même issu de dwenolos, diminutif de dwenos/bonus. Il s'est employé d'abord des femmes et des enfants, comme si on avait voulu signifier par ce diminutif que les femmes et les enfants ont "eux aussi" de la bonté et de la puissance, quoique moins que les hommes, qui en ont moins que les dieux. Cette puissance est celle de la joliesse, de l'agréable apparence, de la séduction de la forme, du charme des manières. C'est la beauté au sens platonicien de l'échelle des êtres, un reflet de la beauté attractive du bien en qui se concentrent toutes les apparences, et le tremplin d'une remontée vers le beau en soi. Les transcendantaux BVB sont ainsi offerts à la méditation protologique comme des symboles de l'intentionnalité surabondante de l'esprit et, si l'on peut dire, le fondement de la possibilité de son extase et de sa

manifestation ad extra. Mais il n'est pas difficile de remarquer qu'ils sont entre eux comme les trois éléments de la structure fondamentale CVA, et que chacun d'eux pointe aussi en direction du principe.

2.5.4 DEITE. Ce mot, entré dans la langue française au XIIe siècle, est issu du latin deitas, qui est une création de saint Augustin, sans doute d'après le grec theiotès, indiquant dans l'abstrait (-tas) la qualité soit commune aux dieux soit propre à un deus considéré comme unique. Mais réexaminée d'après la racine indo-européenne, la déité pourrait être originellement la brillance. En effet, par des mots comme dies, jour, diu, de jour, diurnus, diurne (et français jour), sub dio, sous le ciel, grec dêlos, clair, deato, il semble, on remonte à une racine dei- qui signifie briller. Le suffixe -w fournissait les trois formes dei-w, di-ew, di-w. Ce dernier, di-w, se trouve dans les adjectifs latins divus, dius, divinus; di-ew, dans les noms grec et latin du grand dieu, Zeus et Ju(piter); dei-w, dans une forme qu'on restitue en dei-w-os. Les Grecs, les Latins, les Indiens ont porté la deuxième forme à l'absolu mais, dans la tradition occidentale, c'est la première qui a eu la plus heureuse fortune. Notre "dieu" vient de dei-w-os, par suite de la chute en latin des deux sonantes intérieures i et w, et par suite en français de la monophthongaison de deus en deu et le développement d'un i entre la consonne initiale et la voyelle (cp. vetulus/vieux, melius/mieux, locus/lieu). Si, pour plusieurs philosophes analytiques modernes, le mot "dieu" n'a aucun sens, il n'en était sûrement pas ainsi du dei-w-os indo-européen. Mais l'emploi de dei-w-os au sens absolu n'eut sans doute rien de spontané, il doit être l'aboutissement d'une longue série d'expériences spirituelles et de formulations successives. Ces expériences étaient spécifiées par le rôle qu'y jouait

l'image nodale de la lumière et, plus précisément, une lumière qui rayonnait sur divers fonds de ténèbres. Naturellement, pour l'enfant, le malade, l'insomniaque, le passage de la nuit au jour est éprouvé comme une grâce: j'ai échappé encore une fois à la puissance des ténèbres! Comme dius et divus, et leurs équivalents grecs et sanskrits, se disent des héros, et que l'homme fort se dit aussi en grec phōs, qui est homonyme de phōs au sens de lumière, il semble que cette extension de signification résulte d'une métaphore et d'une analogie: ce que le jour est à la nuit, le héros l'est aux ennemis. L'homme fort, le héros sauveur, le chef prestigieux a dû être chanté par les poètes comme un prince de lumière triomphant d'un prince de ténèbres: Michel terrassant le Dragon, Apollon vainqueur du serpent Python, Héraclès détruisant l'Hydre de Lerne. Mais la mort est l'adversaire suprême des hommes éphémères, les héros, les guérisseurs, les psychopompes sont eux-mêmes un jour ou l'autre terrassés par elle. Ce doit être par une parabole encore plus audacieuse que, passant à la limite, un poète mystique, lui-même illuminé à l'aube au sortir d'une nuit obscure, aura lancé le théologème d'une Lumière absolue, Lumière de Lumière, sans ténèbres, vie-créante, et qui vainc la Mort, la Nuit, le Rien, le Chaos, le Néant. Le nom de "dieu" serait donc l'expression poétique d'une expérience mystique, elle-même en possession de soi par le moyen d'images archétypales de la première enfance et de récits exemplaires qui magnifiaient les héros. Selon cette manière de voir, ce ne serait pas seulement à partir de l'observation du ciel lumineux que les anciens Indo-européens, et tant d'autres peuples de façon indépendante, ont accepté de faire un emploi absolu d'une forme du nom de la lumière. Mais l'image du ciel englobant et transparent est venue à la rencontre d'un désir de vie, d'expériences répétées de jours radieux succédant à de profondes et redoutables ténèbres, de commémoraisons de



victoires inespérées sur des ennemis, et de recueils sages et proprement mystiques. Le nom de Dieu ne résulterait donc pas d'un argument cosmologique: la contemplation du ciel et de l'ordre du monde est comme le dernier moment d'un mouvement de pensée qui a commencé dans l'enfance et qui s'est poursuivi avec des alternances de joie et de tristesse jusque dans la réflexion adulte et l'expérience historique d'une collectivité solidaire: l'allure cosmologique d'un récit ou d'une argumentation ne peut être que l'écume d'une vague de fond. Le groupe ne recueille les fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal que si, contemplant le monde, il se souvient de l'esprit qui, en chacun de ses membres, gémit des gémissements inénarrables. On peut résumer ce développement en disant que la déité, quand elle n'est pas un mot vide mais rempli de sens, a une composante naturelle, une composante historique et une composante transcendante (NHT). Elle est l'expression terminale d'une série d'expériences physico-historico-transcendantes, et un possible inducteur de semblables expériences. L'histoire du mot suggère que, s'il existe un chemin vers Dieu, il passe non pas par la contemplation d'un monde qui existerait pour l'esprit indépendamment du discours qui le rend sensé, mais par la poésie des mystiques et l'accueil généreux d'une tradition comme d'un ensemble d'exercices spirituels de préparation à la mort et à la violence promotrice (2.3.4). Cette lumière omnidirectionnelle mais polarisée vers nous, en même temps qu'elle illustre l'intentionnalité, manifeste aussi l'esprit comme principal et structurel, source d'énergie-lumière disposée à se précipiter dans des opacités qu'elle peut rendre transparentes.

2.5.5 GLOIRE. Gloire est un mot qui convoie la signification hébraïque de kabod, la signification grecque de doxa et la signification

latine de gloria. Le français l'a emprunté au latin gloria, où il existe hors de tout champ sémantique et sans étymologie: on voit seulement qu'il signifie, comme le grec kléos, renommée, le fait que les autres entendent (kluô) parler de quelqu'un. Mais le latin ecclésiastique employait le mot gloria pour traduire un autre mot grec, doxa, qui est formé sur un désidératif en -s- de la racine dek- qui veut dire recevoir: dok-s-a doit donc d'abord avoir signifié le désir d'être reçu et agréé. A son tour, la doxa grecque traduisait dans la tradition hébraïco-hellénique la kabod sémitique. Originellement, celle-ci est le poids, c'est-à-dire l'abondance de biens matériels, peut-être surtout d'argent et d'or brillant (cf. Genèse 13: 2), qui fait que quelqu'un a du poids et de la puissance auprès des autres, qu'on le tient en haute estime et que ses décisions pèsent parfois lourdement sur le destin du groupe. Sur cette lancée, l'imagination archaïque a fait de la kabod un attribut du Puissant par excellence, représenté par ailleurs comme céleste, et le mot a fini par signifier l'éclat et l'éclatement de Celui qui parle haut dans les nuées et, plus généralement, la splendeur du ciel qui diffuse une lumière transcossmique. A l'instar des poètes qui composent des dithyrambes à la louange des dieux et des héros, les cieux racontent cette gloire infinie. Le culte aniconique des Hébreux leur interdisant les images, ils n'ont jamais représenté cette gloire, mais l'art de la Contre-réforme et les gloires et auréoles dont il entourait les figures sacrées a restitué au français "gloire" cette connotation à la fois sonore et lumineuse, signifiante et laudative qui était celle de l'hébreu, et la théologie baroque a aimé suggérer l'intelligence qu'elle avait du rapport entre le transouranien et le cosmos en disant que la création est une manifestation de la gloire de Dieu et que l'intention du créateur était, en faisant le monde, de communiquer, au-delà même de la lumière de la raison

et de la lumière de foi, sa propre lumière de gloire aux esprits qu'il faisait à son image et à sa ressemblance. Le symbole de la gloire a donc été employé dans cette tradition comme un nom qui, pour une part, équivaut à notre concept d'intentionnalité de l'esprit quand il est protologiquement considéré. Mais il n'y correspond que pour une part seulement, car l'intentionnalité, pour protologique qu'elle soit, n'est pas, dans une pneumométrie, uniquement divine et transcendante. Et en effet, la tradition selon laquelle Dieu seul est grand et où les hommes pécheurs sont considérés comme privés de sa gloire entre en conflit avec la tradition gréco-latine d'après qui les héros voués à périr sur les champs de bataille et les hommes politiques assoiffés de réputation espéraient survivre dans la mémoire des peuples, chantés par les aèdes ou magnifiés par les chroniqueurs. C'est pourquoi la morale du péché et de la culpabilité et la morale de l'honneur et de la honte coexistent dans à peu près toutes les consciences occidentales qui ont de quelque manière subi l'influence à la fois de Jérusalem, d'Athènes et de Rome, et qui sont partagées entre le prurit d'avoir un grand nom parmi les hommes et la passion de la plus grande gloire de Dieu. Si l'opposition des gloires n'est pas irréductible et peut être surmontée, cela ne se peut faire sans doute que par une médiation souffrante au cours de laquelle la gloire des hommes, - faute de mérite, de poète ou d'adulateur, - se manifeste comme vanité des vanités et révèle comme en creux ou dans un miroir une gloire immarcessible et inflétrissable à laquelle il est possible à l'homme de participer. Le passage de la gloire opinative, extérieure et apparente à la gloire unitive, intime et manifestée ne peut s'opérer que par une gloire componctive, interne et cachée, et ce mouvement même n'est rien d'autre que celui de l'analogie: de l'affirmation de la gloire humaine comme valeur, de sa négation comme suprême, et de sa réaffirmation comme

reflet d'une très grande gloire. Soient donc les gloires opinative, com-  
 ponctive et unitive (OCU). Ce théorème suppose résolu le problème du con-  
 flit entre les gloires et il donne la clé qui est utilisée par au moins une  
 tradition pour interpréter les langages qui ne connaissent qu'une ou deux  
 espèces de gloire. Il admet comme ambiguë la notion d'intentionnalité et  
 reconnaît qu'il n'est jamais facile de dire si, dans l'esprit tendu vers  
 l'esprit, c'est le sujet ou le prédicat qui est substantiel, ou ni l'un  
 ni l'autre.

2.5.6 COSMOS. Le français doit ce mot grec aux hellénistes de  
 la Renaissance. Il n'est pas autrement analysable: il signifie, comme  
 son équivalent latin mundus, à la fois monde et parure (cp. français  
 cosm-étique). Entre ces deux sens, ou bien il n'existe aucun rapport ou  
 bien il en existe un. S'il existe, il ne peut être établi avec certitude  
 mais seulement avec vraisemblance. D'un autre côté, si on est prêt à  
 appliquer une structure heuristique ternaire pour déterminer un rapport  
 vraisemblable, on doit chercher entre cosmos au sens de monde et cosmos  
 au sens de parure un moyen terme qui permette d'articuler le passage de  
 l'un à l'autre. Supposons que ce moyen terme est la fête et que le point  
 de départ du développement de la signification se trouve dans le cosmos  
 au sens de parure. Voici alors ce qu'on peut dire, et qui est suggestif.  
 On pense en général que les anciens hommes vivaient nus et que l'usage des  
 ornements, parures et vêtements n'a pas répondu d'abord à un souci utili-  
 taire mais esthétique; nous croyons cependant que l'utilité n'a pas été  
 totalement absente des premiers commencements de l'habitude que les hommes  
 ont prise de se couvrir. Comme dans la nature animale où, d'ordinaire, les  
 mâles sont plus colorés que les femelles, il est possible que ce soient les  
 hommes qui, les premiers, ont été amenés par la nature à se couvrir, par

Exemple, de massacres d'animaux pour approcher les bêtes qu'ils convoitaient, ou de graisses et d'enduits pour se prémunir contre les gerçures et les morsures du froid. De là ont pu venir les masques et les tatouages pour l'amusement des femmes et des enfants devant qui on mimait et à qui on racontait les exploits épiquement grossis ou enjolivés des chasseurs et des guerriers. Plus tard, à la saison d'abondances, de dépenses, de loisirs et de jeux qui succédait à la saison de disette, d'économie, de travail et de souci, on aura pris l'habitude de remplir les longues périodes d'inactivité par des répétitions ou des anticipations des scènes de chasse et de guerre, et les acteurs ont dû se couvrir le buste de fourrures, s'entourer la taille avec des peaux de serpent couleur arc-en-ciel, suspendre sur leur ventre des pagnes faits des larges feuilles de certains arbres, s'orner le cou de colliers de coquillages, le nez et les oreilles d'ossements ou d'ivoires, les bras et les chevilles de bracelets et piquer dans leur chevelure des plumes de couleurs vives. Mais on ne pouvait manquer de noter les ressemblances entre ces oripeaux et les objets célestes: soleil, lune, étoiles, arc-en-ciel, nuages, éclairs. Aujourd'hui encore le kaftan des chamanes sibériens est surchargé d'accessoires qu'on compare aux astres et au ciel. Ainsi, l'homme apparaissait comme un microcosme et l'univers comme un macranthrope: l'arc-en-ciel est l'arme du Grand Chasseur Maître des Animaux, le soleil et la lune sont ses yeux, la splendeur du ciel est son manteau de lumière. Ce doit donc être quand le monde est en fête qu'il suggère aux poètes l'existence d'un Grand Homme céleste et paré, chef du rituel et cérémoniaire auguste de la liturgie cosmique. Si cette analyse est exacte, cosmos n'est pas un mot qui a d'abord désigné l'univers observable considéré comme un tout aux parties interdépendantes. Mais le monde a été éprouvé, pensé et consenti comme cosmos à partir des fêtes où les

hommes archaïques marquaient leur ressemblance au ciel. Ils donnaient ainsi au moins durant quelques semaines d'une dure année de peines et de labeurs, une signification cosmique à leur jeu et à leur service. En outre, pour les anciens, ce devait être un moyen de faire entrer autant que possible les jeunes dans la tradition, car dès la plus haute époque il faut supposer que beaucoup d'hommes jeunes jugeaient que l'existence humaine est absurde et étaient enclins à trouver dérisoires les rites qui amusaient les enfants. Le cosmos de nos savants, dont on médit qu'il est sécularisé, continue peut-être celui des croyants archaïques, et les théories diverses de la maya et de l'illusion sont sans doute l'équivalent moderne des athéismes paléolithiques. Voilà terminé cet exercice spirituel d'étymologie sur le cosmos repris comme symbole totivoque de l'intentionnalité par laquelle l'esprit se fait être à l'esprit. Simulacre ou colifichet, masque ou ornement, splendeur céleste ou nuit obscure, le "cosmos" semble être toujours ce par quoi l'esprit se redouble, s'imite, se répète, se produit, s'anticipe, se présente ou se tend vers une altérité spirituelle à laquelle, à la limite, il s'identifie ou qu'il identifie à soi dans le présent transtemporel d'une fête sans fin. Qu'on le considère depuis sa base animale ou depuis son sommet transouranien, c'est toujours autour de l'homme que sa signifiante s'articule, et surtout autour de l'homme et du langage en fête. On peut résumer cette analyse du symbole et de son efficacité, en disant que le cosmos a été successivement simulacre, similitude et simultanéité (SSS), et que, par choc en retour, la simultanéité potentielle de toutes choses entr'aperçue dans le ciel ordonne et cosmise une liturgie qui dispose les participants, après le loisir, le jeu et le drame, à la conscience et à la solidarité, à la pensée et à la parole de vérité, à l'amour et à l'action.

2.5.7 CORPS. La médiation par laquelle est pensé le mystère de l'homme comme composé d'un corps et d'une âme est d'origine grecque et plus précisément orphico-pythagoricienne. C'est une réinterprétation de deux mots, psyché, et sôma, obtenue par le rapprochement qui les redéfinit l'un en fonction de l'autre. Car la psyché désignait le souffle qui avait quitté le vivant au moment de l'expiration, et le sôma désignait le cadavre. La question de savoir comment ces mots relatifs à la mort en sont venus à désigner des composantes du vivant est encore débattue. Voici une hypothèse séduisante. D'abord comme le pythagorisme est apparenté à l'orphisme, que la figure d'Orphée ressemble à celle des chamanes du Centre-Asie et que la caractéristique essentielle du chamanisme est le vol de l'âme qui conduit l'homme-médecine en transe aux enfers ou au ciel pour en ramener ou y conduire le défunt, et comme ensuite l'initiation est souvent comprise comme un rituel de mort et de résurrection qui applique à l'initié les rites de sépulture (extraction d'une dent pour laisser passage à l'esprit, enlèvement des viscères, épilation), et enfin comme les Pythagoriciens identifiaient le corps au tombeau (sôma-sêma) et disaient que l'homme est mort et que la vraie vie est ailleurs, on peut penser que c'est dans le contexte des cérémonies d'initiation à quelque culte à mystères que les mots psyché et sôma ont été affectés à signifier des composés du vivant initié, mort et re-né, dont l'âme était dite vivante dans un corps qui était dit enseveli. Cette conception aboutit très tôt à l'idée que l'âme, parente des êtres que la tradition qualifiait de divins, est elle-même divine et, comme les dieux, immortelle et même antérieure au corps. Elle est une parcelle de l'esprit qui pour un temps s'incorpore. Peut-être cette manière lexicalement nouvelle d'exprimer la nature de l'homme n'est-elle qu'une réinterprétation du théologème archaïque qui voulait que les grands-parents défunts renaissent

dans leurs petits enfants auxquels, du reste, on donne souvent leurs noms. Si maintenant, au lieu d'opposer corps et âme avec les Grecs, on oppose chair et esprit avec les Hébreux et les Judéo-chrétiens, c'est peut-être encore l'arrière-fond d'un semblable contexte initiatique de mort et de renaissance qu'il faut évoquer. Car la chair, - bashar, sarx, caro, - c'est d'abord la viande, la partie rouge et sanguinolente des animaux dépecés, et il existe des sociétés d'initiation où le rituel d'entrée des novices comportait un récit de leur dépècement et où souvent, par ironie et humour, les adultes qualifiaient de vulgaire viande animale les non-initiés. Ceux-ci ne sont que chair; c'est l'esprit qui vivifie, c'est le vent d'orage, c'est la furie divine qui donnent aux jeunes gens l'ardeur des guerriers. De même donc que, pour les Hébreux, la chair est ce que l'esprit fait vivre et vivre ardemment, ainsi, pour les Grecs, le corps est une forme prise par une âme divine. Or comme on l'a insinué ci-dessus, l'âme en condition divine et pensée comme non limitée à une seule forme corporelle mais comme pouvant assumer le corps qui convient à son dessein, et d'autre part l'esprit conçu comme ce qui anime une chair de soi dolente et moribonde qu'il peut rendre violente et furibonde, sont des réexpressions de conceptions archaïques non duelles. On le voit par l'étymologie ou l'emploi des deux mots qui leur sont corrélés. Le kṛp indo-européen d'où dérive par le suffixe -es/-os le corpus latin, et indirectement le français corps, est proprement, d'après l'indo-iranien, la forme, la beauté, le resplendissement de quelque chose d'autre qui est lumière. D'autre part, chez les Hébreux, on disait d'une personne de la parenté qu'elle en était le bashar, la chair, c'est-à-dire qu'elle avait été engendrée selon l'espèce, à l'image et à la ressemblance des ancêtres fondateurs. En conséquence, il faut dire que le corps ou la



chair, c'est toute la personne en tant que splendeur ou manifestation d'un co-Être, narration phénoménale de l'Âme ou de la famille. Ces concepts sont donc des symboles totivoques et solidaires de la mentalité qui a aussi produit les concepts d'esprit et d'Âme, et ils révèlent un mode de pensée pour qui l'univers entier est comme le corps et la chair, la figure splendide et la ressemblance d'une parentalité transmondaine. L'imagerie déjà évoquée selon laquelle le monde est le corps de Dieu est sous-jacente à l'idée si fréquente dans les traditions spirituelles que l'homme est un microcosme, que son corps est comme le lieu d'opération d'un esprit qui le déborde de toutes parts et qui peut s'épiphâner où il veut, quand il veut et comme il veut. Mais cette vision du monde allait Être bouleversée par la spéculation hellénique. Quand les Grecs ont fait du mot corps un remploi philosophique et l'ont repensé en fonction des schèmes de puissance et d'acte et surtout de matière et de forme, ils en ont fait un concept plurivoque qui s'est dit analogiquement de corps non plus semblables mais différenciés par des âmes spécifiques. Plus récemment, depuis les réussites des sciences modernes de la mesure des étendues, et la vulgarisation du dualisme de l'Âme et du corps puis du monisme corporel matérialiste, le sens du mot corps est devenu pour beaucoup univoque et synonyme de masse inerte et nombrable, que seule la physique, la chimie et la biologie sont capables d'expliquer. Ainsi réduit en miettes et en chiffres, l'homme est devenu le lieu par excellence du non-sens. Cependant, le progrès des sciences de la nature, pour qui la matière est désormais un précipité de lumière, - elle-même hylïque il est vrai, - et aussi le progrès des sciences du langage et des idées qui s'y expriment nous redonnent le moyen de rendre à nouveau pensable notre Être complexe. Il ne suffit certes pas, pour nous aider à retrouver le sens, de réactu-

aliser les significations archaïques, il faut encore le faire en accueillant aussi les approfondissements des sciences positives. Avec l'aide de ces disciplines conjuguées, il redevient possible aux interprètes de comprendre non seulement les traditions spirituelles archaïques, mais ces traditions spirituelles vivantes que sont la science et le matérialisme, la sagesse et le spiritualisme. On devrait pouvoir comprendre comment il se fait que, pour certains, ce soit comme une intentionnalité transcendante qui se manifeste successivement ou structurellement dans le corps du monde, le corps humain et le corps social, et pour d'autres que ce soit une intentionnalité ou une fonctionnalité immanente et sans autre ouverture sur l'altérité que les quantifications que la science établit entre les étendues. Il faut concevoir à la fois la possibilité de penser un corps du monde qui manifeste Dieu, un corps humain qui soit divin et un corps social mystique qui manifeste, par ses déchirures mêmes, la révélabilité de l'esprit absolu, et aussi la possibilité d'une conception où les corps ne sont que des corps et où ce mot, pour avoir un sens, doit être univoque. Encore un coup, si la dialectique n'est pas le dernier mot de l'esprit et de la matière, et si leur opposition peut être à la fois féconde et dépassée, il semble que cela ne se puisse faire que par une spiritualité pour qui un corps humain médiateur et chargé d'esprit serait capable de récapituler non seulement le corps du monde mais aussi le corps entier de l'humanité en les recueillant tous deux dans une conscience, une parole et un amour qui abolissent leurs limites et les fasse participer à l'acte par lequel il s'infinetise lui-même et que nous avons appelé violence promotrice. Admettant donc que la conception univoque des corps n'a rien d'heuristique pour une pneumométrie tandis que celle qui distingue les corps en physico-cosmique, théandrique et mystique est une clé qui

ouvre l'accès à bien des expressions traditionnelles ou récentes, nous posons ici le théorème du corps comme concept analogique parallèle à celui de l'intentionnalité. Soient donc les sigles ou algèbres PTM: physique, théandrique et mystique.

2.5.8 MANA. Mana est un mot qui fait partie depuis la fin du siècle dernier du lexique de l'Histoire des Religions. Descriptivement, on le comprend comme synonyme de force invisible et source d'énergie cachée, qui se manifeste dans les personnes, les rites, les objets. Il a été reconnu sous ce nom chez les Mélanésiens, mais on a des raisons de penser qu'il a pu y venir d'Indonésie et, comme le sanskrit connaît aussi un manas qui correspond au grec menos, il pourrait être originaire soit de l'indo-européen soit d'un substrat sino-méditerranéen. En grec homérique, le ménos est la fureur qui met en lice les preux, et il répond à la ruah qui s'empare des guerriers bibliques et les rend invincibles. Etant donné que, de son côté, le mana mélanésien est souvent attaché en particulier aux chefs et à ce qui leur appartient, il se peut que ce soit à partir des prouesses des vaillants que le mot ait été appliqué à des choses, à des emblèmes et à des rites. La ruah biblique est analogue au vent d'orage, qui est un vent d'Elohim ou de Yahweh, une colère de Dieu se communiquant à un charismatique afin de soulever et de sauver par lui son peuple menacé, lâche ou asservi. C'est un concept qui a été frappé sans doute au creux et à l'issue d'une série d'épreuves, d'efforts pour en sortir et d'expériences frustrantes d'une longue incapacité, quand, imprévisiblement, a surgi un homme fort et sauveur. Par exemple, les Israélites récemment sédentarisés, dispersés, mal équipés, sans armée permanente, impuissants à empêcher les razzias des Madianites, incapables

de laisser monter en eux une colère et une agressivité proportionnées au danger annuel de se voir ravir leurs moissons à peine engrangées, ont expérimenté la vérité du geste de Gédéon appelant les hommes à prendre les armes et à le suivre: et le récit raconte en raccourci que l'esprit de Yahweh fondit sur Gédéon, sa colère étant celle même de Dieu. La ruah biblique, le mana mélanésien, l'orenda iroquois, le manitou algonquin, le wakan sioux, le megbe pygmée, le brahman indien, le ménos homérique, le charisme paulinien sont tous des manières de signifier une présence salvatrice dans des hommes intelligents et courageux, et à cause d'eux dans les signes qui font durer ou renouvellent une société. Le mana est donc conçu comme l'intentionnel médiéval, qui est une manifestation et une participation à la puissance de Dieu dans les hommes et dans les instruments dont ils se servent pour actualiser la bienveillance divine. Or, les mêmes Occidentaux, dont il n'est sans doute pas faux de dire qu'ils étaient aliénés par une conception du corps comme masse isolable et qui avaient cessé d'être attentifs à cette partie de leur tradition qui parlait d'intentionnalité, ont interprété le mana comme l'expression d'une mentalité magique et prélogique. Mais en même temps que d'autres découvraient le mana mélanésien et ses analogues et s'efforçaient de le comprendre avec sympathie et intelligence, d'autres redécouvraient l'intentionnalité, et d'autres encore commençaient à faire la théorie des champs de forces. Car ce que le concept de mana est aux individus isolés, le concept d'intentionnalité l'est aux substances multiples et incoordonnées, et le concept de champ aux corps de l'ancienne physique. Désormais la théorie sait qu'à toute masse il faut associer une onde, qui est comme le signe local ou le signal du champ unitaire des forces cosmiques qui déferlent sur les points-événements de l'observation empirique superficielle. De cette façon la microphysique participe au

renouveau actuel de la spiritualité et, comme les anciennes traditions, elle invite les esprits formés à la science à se méfier de l'imagerie chosifiante et à s'efforcer de penser à propos de chaque être à la totalité de l'être qui s'y manifeste avec plus ou moins de splendeur. La linguistique peut elle aussi venir au secours de la spiritualité moderne, pourvu qu'elle ne lie pas trop vite ses interprétations à des hypothèses périmées sur l'essence de la magie. Ainsi, le kôdos homérique, dont on a bien montré qu'il est l'apanage du Grand Dieu qui le donne à qui il veut et qui l'enlève à son bon plaisir, est-il bien un talisman de suprématie et un charme magique? On sait que le mot est apparenté au qudo slave qui veut dire merveille et miracle, et qu'il vient d'une racine kew- qui signifie percevoir quelque chose d'insolite: le kô-d-os peut donc être compris comme un mot qui a été créé pour désigner un phénomène d'emblée saisi comme une épiphanie, qui est cause (-os), par son caractère déterminé et insolite (-d-) d'étonnement, de stupéfaction et d'admiration laudative (kô-). Cette cause est en même temps comprise comme n'étant point une propriété de celui où elle se manifeste, et le champ sémantique où ce mot a été frappé exigeait que le kôdos fût considéré comme gracieusement accordé à quelqu'un par la Puissance suprême pour le bien de l'ensemble des ressortissants auxquels elle décidait d'accorder sa faveur. Il n'y a rien là de magique. Le mot contribue simplement à exprimer la manière dont on pense que l'angoisse qui étreignait un groupe menacé a été, contre toute attente naturelle, liquidée et surmontée. Les modernes liquident leur anxiété dans la danse, le divertissement, le voyage, les stupéfiants, le sport, la psychanalyse, le compte en banque, les assurances, la police, l'armée, mais ils n'appellent pas magie ces comportements. En traitant de magiques les manières de faire des peuples ethnographiques, outre qu'ils manifestent un occiden-

tocentrisme primaire, ils s'interdisent de comprendre comment des peuples plus simples progressaient dans la liberté et aussi de penser leur propre libération authentique. Pour résumer cette analyse, on distinguera le mana comme furie de Dieu, ardeur du guerrier et ustensilité des choses (FAU), et on se servira de ces distinctions pour mesurer les expressions par lesquelles les spiritualités impliquent ou expliquent leur saisie des ingrédients de la puissance, et celles par lesquelles les théoriciens essaient de rendre compte de ces expressions presque toujours déficientes des spiritualités.

2.5.9 CREATION. La racine indo-européenne est kere/krê. Le latin crê-sc-ô, avec son suffixe d'itératif-intensif, a le même sens que son dérivé français: croître. Creô doit venir de crê-yô, dont le suffixe est causatif-factitif, car il signifie faire croître, et c'est un mot de la langue rustique. Cères est la puissance qui fait croître, en particulier les "céré-ales" et, personnifiée, elle est une divinité paysanne. Cères, creo et cresco forment une série: la puissance de croissance, l'acte de faire croître, la croissance effective. La série lexicale a pu se constituer selon cet ordre, mais l'ordre de genèse a pu être inverse. On a dû, dans un stade préagricole déjà, observer d'abord le développement progressif des plantes puis, après l'invention de l'agriculture, s'occuper à favoriser leur croissance au moyen d'engrais ("stercus herbas creat", dit un vieil auteur); enfin, comme l'homme n'est pas le fabricant des graines ni le maître de leur développement et qu'il arrive que la croissance n'aboutisse pas, on a dû penser à une puissance autre que naturelle et humaine qui fabrique les graines, pourvoit à leur développement et qu'il faut se rendre propice. Cérès

est ainsi le concept-clé d'une ontologie régionale, celle des paysans et peut-être surtout des paysannes. Cependant, elle peut aussi être un symbole totivoque. Comme la Phy-sis grecque, qui était d'abord la puissance de développement des végétaux (phy-ta), a pu devenir la figure du devenir total, de la science intégrale et de l'être universel, ainsi le rapport entre Cérès et les crescentia a pu servir aux ruraux d'expression de la totalité par la dualité des termes en quoi la relation s'épuise. Mais en diverses traditions le besoin s'est fait sentir d'une représentation plus généralement recevable. De ce point de vue, Cérès reste loin du concept d'un créateur acceptable par tous les métiers et professions comme celui qui fait exister toutes choses. Creator, creatio et creatura sont des mots du latin classique, mais ils étaient rarement employés avant que l'Eglise s'en empare et en étende la portée. Ces mots ont reçu, - par l'intermédiaire du grec ktisis de la Septante et du Nouveau Testament, qui ne contribue cependant en rien à l'enrichissement de la notion, - les valences d'un mot sémitique, bara, qui pouvait signifier généralement construire et engendrer - élever un édifice ou un enfant - mais que l'hébreu a spécialisé en le réservant à Dieu. Dieu est représenté comme un artisan et, comme artisan se dit en grec dèmiourgos (ouvrier du peuple) et que la spéculation grecque avait déjà utilisé cette analogie pour exprimer le rôle du Transformateur de la matière, les ethnologues et les historiens des religions ont fait du mot démiurge un terme technique de leurs disciplines. Quoi qu'il en soit des autres, le Démiurge biblique fait toutes choses de rien, rien qu'avec sa parole, en pensant à quelque chose et en le disant. L'ouvrier habile n'a pour ainsi dire, qu'à le vouloir pour faire sortir d'un bois tendre une belle statuette d'ancêtre, mais il ne produit qu'un petit objet, une miniature

d'univers, et il ne fabrique pas lui-même le bois dont il tire la statue. Mais, pense le poète hébreu, Dieu a fait le bois aussi, la hylè, la matière de toutes choses. Il ressemble encore à un chef qui, rien qu'en donnant des ordres à ses hommes, leur fait construire une grande maison ou un temple: on en projetait la construction, ou en parlait depuis longtemps, rien ne se faisait cependant jusqu'au jour où le chef vénéré et redouté a parlé, et alors ce fut fait. Dieu est encore comme le poète qui crée des mondes avec son verbe, ou comme le prêtre chef du rituel (brahman) qui dirige la liturgie cosmique. C'est ainsi, comme un Maître-Artisan tout puissant et ingénieux, comme un poète ou un prêtre expert dans la belle parole, que Dieu a fait le monde. Du moins, des poètes et des prêtres l'ont raconté et enseigné. Le concept de création inclut donc en lui trois éléments: la production à partir d'une idée ou d'un rêve d'un être fait à la ressemblance de son auteur, la réflexion sur le modèle à partir du modelé et la prise de conscience que l'auteur n'est pas la cause adéquate de l'oeuvre, la position d'une origine qui soit en même temps une raison d'être et une fin. Bref, il y a la créature, la création, le créateur (CCC). C'est de ce concept très dense de création que le français a hérité au XIIe siècle du latin ecclésiastique, et pendant longtemps la théologie en langue vernaculaire, la catéchèse, la paraliturgie ont employé le mot avec ses résonances vétéro- et néo-testamentaires. Puis vint la fin des "siècles de foi" (chrétienne). Alors les observateurs occidentaux ont retrouvé dans les autres traditions un grand nombre de récits d'origine qu'ils trouvèrent semblables à celui de la Genèse biblique, et l'expression mythe de création finit par s'imposer. On sait aujourd'hui combien cette expression est équivoque. Un historien de la langue et des idées ne peut manquer de noter que le mot mythe est grec



(sans étymologie) que le mot création est latin, que le contenu du concept latino-roman est judéo-chrétien, que l'expression mythe de création est moderne. Le sous-sol de notre pensée actuelle sur l'idée de création est encombré comme une cave de brocanteur. En qualifiant par opposition à notre glorieux logos les récits de création de mythiques, nous avons cru les reléguer dans la primitivité. Et en interprétant la création comme si elle avait été comprise comme un acte passé d'un créateur existant avant le temps, nous nous sommes mis nous-mêmes à penser mythiquement sur ce que nous appelions gratuitement et péjorativement des mythes. L'octroi récent d'un sens mélioratif au mot mythe par les historiens des religions n'a pas atteint la masse de ceux qui s'interrogent sur la signification des récits d'origine. En réalité, pour les sages archaïques comme pour nos meilleurs penseurs, le mot création, avant de désigner un acte originel, est un symbole totivoque, une manière de signifier, sous la figure du passé, la totalité du temps comme adossée à une transtemporalité ou à une éternité qui s'intentionne vers une ressemblance de soi que Platon a appelée image mobile de l'éternité et que nous nous préparons à penser dans la prochaine section. Création est le cœur ou le centre d'une symbolique circulaire, vivante et de soi efficace, sacramentelle. Qu'il soit long ou court, qu'il mette en scène plusieurs démiurges ou un seul, qu'il raconte beaucoup de créations ou un seul geste, le récit d'origine est fait pour être récité et répété, écouté et médité, cru et obéi par ceux et pour ceux-là seulement qui s'éprouvent, grâce à lui, traversés par une intentionnalité transcendante qui les incite à dire et à produire des actes, des choses, des relations qui, à la limite, ont pour mission et pour fonction de transfigurer le monde entier et d'achever l'histoire. Par conséquent, dans le symbole totivoque de création, non seulement le passé

commémoré, mais aussi le présent responsable et l'avenir espéré sont exprimés et décompressés. C'est donc dans la mesure où le réel, généralement quelconque, est compris, cru, espéré, aimé comme créature, la créature comme terme d'une création, la création comme acte d'un créateur, le créateur comme nom d'une spiritualité protologique débordante, que les récits solennels d'origine atteignent leur fin, qui est d'être récompris et de nouveau effecteurs de réalité. Autrement, ce sont des objets de curiosité, de divertissement, parfois d'analyses structurales. Si la science n'a pour fin que de répéter, devant des Occidentaux désabusés, la façon dont les textes traditionnels s'y prennent pour ne rien dire, elle est non seulement vaine, sottise et prétentieuse, mais malveillante et injuste. Pour pénétrer la pensée des créateurs de récits de création, il est requis que, créateur soi-même ou précréateur conscient et réfléchi, l'interprète moderne porte habituellement son attention en deçà des formes de la nature et de la culture sur la matière qu'elles font resplendir, et en deçà de la matière sur l'activité infiniment complexe et proprement insondable qui oeuvre à travers les artisans, les parents, les chefs, les poètes et les prêtres, et qui implique justement un réseau infini de forces et un principe à ce réseau. Cette longue analyse nous a amenés au seuil de la seconde section de cette pneumométrie où l'on va s'efforcer de penser le temps, ou plutôt toujours la totalité du réel en termes de temps, et où les instances du temps vont nous apparaître elles aussi comme des symboles totivoques de l'esprit, susceptibles d'être limités cependant les uns par les autres.

DEUXIEME SECTION

ESCHATOLOGIE

## 2.6 TEMPS

2.6.0 Nous situant d'emblée au coeur d'une imagination transcendantale où les images, les mots et les nombres viennent à la rencontre d'un désir de parfaite ressemblance à l'esprit, nous avons tissé une première section de cette théorématique en faisant glisser entre les fils préalablement tendus d'une chaîne géométrique une trame d'étymologies dont chacune devait contribuer à composer, dans l'étoffe de l'esprit, un trait de la figure où il se rend représentable comme non matériel. C'est dans ce tissu inachevé et toujours sur le métier que la deuxième section va piquer quelques broderies qui dessineront les figures du temps. Quoi qu'il en soit du destin de vérité de ce que nous avons appelé l'équation d'univers (2.2.6), et de l'interprétation trinitaire que nous avons proposée du multiplicande  $\underline{c}$  (=ELM) et que nous allons proposer du multiplicateur  $\underline{t}$ , ce cadre de référence général nous a paru être aujourd'hui un procédé commode et suggestif de mise en relation des quelques concepts dont nous avons pensé qu'ils pourraient servir à d'autres qu'à nous de structure heuristique intégrale de la réalité quand elle est perçue comme "métaphysique", et, plus déterminément, comme pneumo-historico-religieuse. Au multiplicande et algèbre  $\underline{c}$  déplié en ELM nous avons fait correspondre PSI, et au multiplicateur  $\underline{t}$  nous allons maintenant homologuer trois instances du temps de l'esprit. Ainsi le fond du réel dont on dit qu'il était pensé par Parménide comme être et par Héraclite comme devenir, l'est ici comme esprit et temps, protologie et eschatologie. Et puisqu'on décide de faire signifier au mot temps quelque chose d'autre qu'au mot esprit, la dialectique de la totivocité, de la plurivocité et de l'univocité va jouer encore une fois. Le temps se dira de l'esprit, mais comme ayant des actes de quelque façon extérieurs les uns aux autres et successifs. L'esprit n'y sera plus envisagé comme principal, structurel et intentionnel (PSI), mais comme anticipateur, opérateur et

remémorateur (AOR). Quel que soit le rapport que les métaphysiques établissent entre l'esprit et le temps, le pneumomètre n'a pas à décider s'il a jamais existé et s'il existe toujours un esprit qui ne soit pas temporel, ni s'il y a eu un temps où il n'y avait pas de temps. Mais, comme les concepts temporels existent et sont utilisés en des sens divers, on invite encore une fois les interprètes à s'exercer à mesurer l'esprit en s'efforçant de comprendre comment par le langage il s'est toujours déjà lui-même mesuré. Mais si la physique nous a aidés à structurer la protologie (ELM = PSI), elle ne nous est d'aucun secours pour structurer l'eschatologie et, loin d'offrir un modèle, elle nous induirait plutôt en tentation d'évacuer le temps ou de l'assimiler à une grandeur spatiale comme une quatrième dimension s'ajoutant à la longueur, à la largeur et à la hauteur. Le temps de la physique est la mesure du mouvement par des avant et des après discernables sur une trajectoire, une quantité à côté de trois autres, dépourvue de densité qualitative, de durée et de structure propre: il n'est mesure que du discontinu observable et l'énergie qui meut le mobile est extérieure à son concept. Mais comme il y a trois dimensions à l'espace, la langue en accorde trois aussi au temps de l'esprit: le passé, le présent, le futur (PPF), qualitativement différents et constituant ensemble une structure interne de relations continues. C'est à décrire ce réseau de rapports, - que toutes les spiritualités expriment symboliquement, - que cette section est consacrée, et c'est à justifier sa triade fondamentale que le présent chapitre s'occupe. La physique défaillant, les modèles seront plus souvent biologiques. La difficulté réelle sera de déterminer l'ordre selon lequel il convient de nous exercer à voir comment le temps est porté au langage par les spiritualités. Faut-il partir du gland ou du chêne, du germe ou du soma, du commencement ou de la fin, de la partie ou du tout, du code et

du programme ou du message et de l'exécution? Le présent chapitre a pour objet de rendre vraisemblable la séquence Futur-Présent-Passé (FPP), qui est une inversion du schème CMF. Les paragraphes s'alignent comme suit:

1. Eschatologie
2. Pneumologaux
3. Espérance
4. Charité
5. Foi
6. Instances
7. Temps
8. Eternité
9. Chronie
10. Famille

2.6.1 ESCHATOLOGIE. Dans la pensée implicite et vécue, pensante et voulante, verbale mais antéprédicative, dramatique et amoureuse, bref dans ce que nous avons appelé le discours de deuxième degré, la protologie, l'eschatologie et la messatologie ne sont pas distinguées, et souvent même les discours de troisième degré - intelligence systématique d'une tradition - ne font pas clairement ces clivages. Les distinctions sont le fait des discours de quatrième degré, quand des esprits qui se veulent eux-mêmes et les autres plus spirituels se trouvent confrontés aux spiritualités multiples soit d'une même tradition soit de traditions différentes. Alors, la toute première peut-être, la protologie se différencie et s'organise en un ensemble de concepts qui devient pour un autre ensemble, ainsi symétrique, une forme fondatrice: ce second système est l'eschatologie. Mais les hommes ont pensé eschatologiquement bien avant l'entrée du mot dans leur lexique, qui est toute récente puisqu'elle date de la fin du XIXe siècle. Le mot a été formé par les exégètes du Nouveau Testament quand, après la tourmente de la théologie libérale qui avait fait des ravages dans la pensée chrétienne, certains se remirent à trouver que les énoncés concernant les "fins dernières" devaient faire l'objet principal de la critique et, le cas échéant, de la dogmatique. Bon nombre d'historiens comprenaient gréco-philosophiquement l'eschatologie comme le logos de l'eschaton, l'explication scientifique des prophéties, des apocalypses, des utopies et des anticipations de la fin de l'histoire. Mais avant d'être eschatologie au sens grec de traité scientifique de certaines données soumises aux règles de la logique formelle, la pensée de la fin est "eschatosophie" au sens judéo-chrétien de traitement sapientiel soumettant la logique transcendante à la régulation du don divin. Nous rappelant cependant que notre logique scientifique opère sur une donation de sens qui lui vient d'une logique plus profonde, il est possible



de réinterpréter le mot devenu usuel. Car, l'eschaton peut être une manière d'être de l'esprit quand il est pensé et se pense comme extériorité, extrémité et même "extrémiorité" (cf. 2.1.8 et 2.3.6). D'autre part, le logos est une activité de rassemblement par le dire ou un dire rassembleur (cf. 1. 2.11); en effet, la morphologie du mot a trois caractéristiques: la racine est au degré fléchi o, elle porte l'accent, elle est élargie par -os; or la formation en -os de timbre radical o accentué est celle des noms d'action. Avant donc d'être un sous-traité de pneumométrie, ou un traité devenu central de la théologie d'une tradition particulière, ou même le cheval de bataille d'une antithéologie, l'eschatologie peut être le nom qu'on donnera à tout discours de deuxième degré qui exprime une pression de l'esprit se connaissant non plus tant comme protologique que comme propulsé vers un terme qui peut être le principe. Mais de même que la théorie est toujours en retard sur la praxis, la théologie et l'exégèse ne récupèrent qu'avec peine et à peine les spiritualités dont les spirituels ont laissé quelques indices dans les documents et les monuments. En effet, les interprétations de l'eschatologie néo-testamentaire sont diverses. On mettrait peut-être un peu d'ordre dans l'histoire récente et fort embrouillée des hypothèses, si on admettait que les premières théories interprétaient l'ensemble de la doctrine des fins dernières du Nouveau Testament comme eschatologie finale ou parousie du Christ juge et sauveur, que d'autres ensuite ont relevé l'existence d'une eschatologie déjà réalisée par la première venue de Jésus et que d'autres enfin pensent que la dynamique de toute la pensée néo-testamentaire se condense dans le symbole paulinien du Corps du Christ qui est l'Eglise, et dont le sens est de faire la transition entre une première manifestation finale de Dieu dans la résurrection de Jésus et une seconde épiphanie autrement finale qui coïncidera avec l'achèvement de l'histoire.

Il y a donc dans l'eschatologie, telle qu'elle est aujourd'hui débattue par les spécialistes de la tradition chrétienne, trois composantes temporelles: une future, une passée, une présente. Dans ces trois dimensions est enfermée la totalité du temps, et peut-être la totalité du non-temps et donc la totalité tout court. En effet, comme la protologie, l'eschatologie tend elle aussi en certaines traditions à être totivoque et, à la limite, à se passer même de protologie. C'est pourquoi notre tâche est de disposer les interprètes à comprendre aussi bien les écarts des totalitarismes et des concordismes de la pensée que les réussites des sagesses qui font confluer et rendent efficaces des systèmes de concepts qui ne sont plus voulus comme totivoques. C'est cette restriction de la totivocité qu'il est nécessaire de faire mieux comprendre maintenant. Il est loisible à chacun de viser le tout du réel soit par les symboles de l'être, ou du déjà là, ou de l'esprit, soit par les symboles du devenir, ou de la venue, ou du temps. L'embaras commence quand on décide de faire coalescer des symboles polaires et à première vue peu compatibles. On tente ici de médiatiser le rapport entre l'esprit et le temps au moyen justement du symbole de totalité qui vient d'être évoqué. Car qui dit esprit dit totalité mais en plusieurs sens: comme pluralité et plénitude interne capable d'être Même sans Autre et donc éternelle, ou comme activité du Même laissant se différencier et se distinguer de soi et en soi des participations à soi qui puissent être un jour si bien intégrées que l'esprit soit tout en tous dans une sorte d'éternité de participation, enfin comme capacité en chaque altérité d'éprouver, de connaître et de vouloir la totalité du Même dans une manière d'être qu'on peut appeler le temps. Si donc l'altérité existe pluriellement, elle est aussi chaque fois finitude et successivité, et le schème CMF, coextensif au temps, trouve à s'appliquer plusieurs fois. Ainsi, ce traité commence par des enthymèmes,

se développe en une suite de théorèmes, et aboutit à des problèmes; la théorématique s'ouvre sur une protologie, se poursuit dans l'eschatologie qu'on va lire, et tend à une messatologie; le schème CMF commandait aussi la structure de la protologie, PSI, et la structure de la structure, CVA. Il n'était donc pas possible de penser l'esprit protologique sans recourir aux catégories du temps, et il n'a pas semblé utile d'expliquer celles-ci à mesure qu'on les employait: non seulement parce qu'il ne convenait pas de surcharger les analyses, mais surtout parce qu'on avait décidé de grouper des symboles de soi totivoques dans un sous-traité du temps où ils seraient restreints dans une autre perspective. Et bien qu'il ait semblé de bonne stratégie de commencer la série des théorèmes par ceux de la protologie, on doit rappeler ici que les triades ont d'abord été saisies dans la successivité et qu'on les a fait sortir du temps. On espérait par là disposer à comprendre les nombreuses spiritualités où les imèmes (théologèmes) premiers et les englobants se présentent comme intemporels ou transtemporels. En effet, dans la plupart des spiritualités constituées, c'est le hors-temps qui est le premier pensé et à lui que le temps s'adosse; ce n'est pas le concept de mortalité qui fonde l'immortalité qui la nie, mais l'expérience de la mort a donné lieu à une intellection pour ainsi dire inversée de quelque chose qui ne devrait pas être, intellection qui suppose la précompréhension de l'essence de l'esprit comme n'étant pas fait pour mourir mais vivre. Ainsi que nous l'avons exposé dans la première partie (1.3.1), dans cette pneumométrie, la noologie fonde et précède toute phénoménologie. On pense que l'esprit se saisit en vérité comme venant aux phénomènes depuis un univers nouménal de logos; que lorsqu'il s'agit de spiritualités, c'est cette adhérence au verbe qui rend possible toutes les épiphanies et toutes les adhésions avant qu'elles ne se dégradent en phénomènes et en déraison, et que c'est dans la

proportion où un esprit vit dans l'élément du langage qu'il lui est possible d'entendre la voix de l'esprit et qu'il est possible à quelqu'un d'autre de rendre à nouveau dicible ce qu'un premier bénéficiaire a entendu ou cru entendre. Etant donc admis que le mot esprit peut être employé comme omnicompréhensif et que cependant, au dedans de lui, on peut distinguer d'une proto-logie qui la précède une eschatologie qui demeure elle aussi en puissance de totivocité, il nous faut maintenant penser l'eschatologie comme une totalité elle-même intérieurement structurée et selon le schème CMF inversé en FMC. Dans cette heuristique des eschatologies implicites ou explicites des traditions spirituelles, le futur sera le premier intelligible et nous l'appellerons Idée, le présent sera le second et nous l'appellerons Opérateur, le troisième sera le passé et nous l'appellerons Histoire.

2.6.2 PNEUMOLOGAUX. Quand l'esprit (pneuma) souffle et qu'il y a en lui de l'altérité parce qu'un esprit autre entend sa voix (logos), c'est alors que commence à exister le temps de l'esprit et que ses instances CVA deviennent des actes de quelque façon extérieurs les uns aux autres et de quelque manière successifs. Nous appelons pneumologale cette altérité de l'esprit principio-structuro-intentionnel, et pneumologaux les trois éléments anticipés de la structure temporelle. En première approximation, ces trois éléments sont un groupe d'inconnues, XYZ; en deuxième approximation, ces inconnues peuvent être déterminées comme LMN d'après les termes d'une tradition particulière; la troisième approximation sera la suite d'approches qui sont rassemblées dans cette section et qui feront des trois déterminations un groupe ABC de quantités connues (cf. 2.1.7). Pneumologal est ici créé sur théologal, qui est du XIVe siècle. Theologalis était un adjectif de la théologie latine médiévale et il était employé surtout pour qualifier une

triade de comportements spirituels par opposition à d'autres (cf. 2.10.3). Ces comportements, que le Nouveau Testament appelle foi, espérance et charité (FEC), ont été considérés comme des vertus, comme des vertus différentes de celles que les Grecs appelaient morales et intellectuelles, et comme supérieures à celles-ci, parce qu'elles ont pour objet Dieu même. Théologiques, ces vertus sont conçues comme les soutiens du discours (logos) humain qui s'oriente vers Dieu (theos). Mais parce que ce traité se construit non autour du mot theos mais du mot pneuma, on dira ici de la foi, de l'espérance et de la charité qu'elles sont pneumologiques. Et parce que le sous-traité de l'eschatologie suit celui de la protologie, on inversera le rapport entre les deux parties du mot et pneuma ne sera pas le complément d'objet de logos, mais le logos sera le lieu de l'activité du pneuma: les pneumologiques sont donc les trois modes fondamentaux par lesquels l'esprit parle à l'esprit. L'adjectif est employé substantivement et au pluriel, à l'instar des transcendants, BVB (2.5.3). L'ordre traditionnel des pneumologiques permet de les rapprocher, comme on l'a indiqué ci-dessus, des trois éléments de la structure de l'esprit, CVA, et en même temps des trois éléments de la trinité chrétienne par excellence. Car, d'une part, la première personne est principe et conscience, la seconde est verbe et la troisième amour; d'autre part, la foi s'adresse presque toujours au Père, l'espérance s'appuie sur le Fils, la charité est un don de l'Esprit. En outre, comme la théologie chrétienne enseigne que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu, que l'Esprit est Dieu, la foi qui vise le Père, l'espérance qui vise le Fils, la charité qui vise l'Esprit sont chacune des symboles totivoques. Mais on décide ici de limiter les totivocités et de rendre vraisemblable le discours qui trouve avantage à se servir des trois termes et de les employer dans une perspective temporelle et eschatologique. On

est ainsi conduit: premièrement, à approprier le passé au Père, le futur à la filialité parfaite, et le présent à l'esprit qui souffle entre une origine et un terme qui restent, en dehors de cette tradition des inconnues ou, peut-être vitalement connues, des innommées; deuxièmement, à homologuer la foi au passé, l'espérance au futur, la charité au présent; troisièmement, à modifier l'ordre traditionnel des notions ici qualifiées de pneumologiques, conformément à ce qui paraît être la structure de l'eschatologie: espérance, charité, foi (ECF = FPP = FMC). Ces trois noms détaillent la dynamique de l'esprit temporel, ils en définissent la structure opératoire transconsciente, ils indiquent le registre fondamental du langage où l'esprit parle à l'esprit. Le logos est intérieur à l'esprit pluriel, il en relie et rassemble les pluralités internes en retentissant identique dans leurs différences. Parfait, le logos serait en même temps et peut-être pour toujours pistique, espérantiel et caritatif; imparfait, il travaille à créer un langage commun à plusieurs et à y faire assentir des esprits capables d'anticiper efficacement ensemble un régime de parfaite communauté et de constante donation réciproque des biens. Explicites dans la tradition chrétienne, les pneumologiques sont sans doute implicites ou en voie d'explicitation dans beaucoup d'autres traditions: certains ont cru, par exemple, les reconnaître chez Héraclite, le penseur grec du devenir qui savait le penser comme temps de l'esprit. Si on consent à l'utiliser comme structure heuristique, cette triade pourrait agir comme un révélateur qui fait apparaître une structure opératoire qui, autrement, resterait latente et peut-être en négatif.

2.6.3 ESPERANCE. Espérance est un mot qui rend pensable le temps de l'esprit dans sa dimension d'avenir. Il est apparu en français à peu près en même temps qu'espoir (XIIIe s.). Celui-ci est un substantif déverbal

tiré du verbe latin sperare, et l'autre du participe présent de spero. La liquide de la dernière syllabe de spero est un effet de rhotacisation du s intervocalique, en sorte que la forme ancienne était spee-o, et spero est donc un dénominatif de spee. La sifflante finale de spee-s doit être un suffixe fixe, et la racine peut être spe-, ce qui permet de faire les rapprochements suivants: balto-slave spe-ti, aboutir, arriver à, germanique spo-wan, réussir sanskrit sphi-rah, riche abondant, latin pro-sper, qui vient bien, qui avance, qui "prospère". Ces mots évoquent tous l'aboutissement d'un procès qui s'étend sur une assez longue durée et qui peut être compromis par toutes sortes d'aléas. C'est le cas par exemple de la croissance des plantes: le cultivateur qui a semé du grain voit croître les tiges, son champ prospère, mais il craint les insectes ou les oiseaux prédateurs, la grêle ou la gelée; malgré tout, il anticipe une récolte abondante et qui peut-être le rendra riche. Si le -s de spee est un suffixe d'agent, le sens ancien peut être: puissance qui fait à la fois dans les champs pousser les plantes et chez les cultivateurs anticiper la récolte comme une grâce, et spee aurait d'abord désigné moins un acte produit par le sujet qu'un acte produit en lui et dans son champ par quelqu'un d'autre. Mais le mot français espérance dérive d'un participe présent lui-même formé sur un dérivé verbal qui connote davantage l'activité du sujet. Si l'on tient compte de ces diverses valeurs, on pourra définir l'espérance comme l'attente active de l'aboutissement heureux d'une entreprise difficile dont le déroulement dépend de facteurs dont on n'a pas la parfaite maîtrise et au dynamisme desquels il est jugé bon de s'abandonner. - L'équivalent grec de spee est elpis, dont la forme résulte de suffixations et de modifications régulières en grec d'une base plus ancienne. Premièrement, la racine est vel-, et elle a fourni au latin vol-uptas, plaisir,

volupté, vol-untas, volonté, et au grec (v)elpis, que nous traduisons approximativement par espérance. D'après le celtique et le germanique dont l'anglais well est une forme encore vivante, la racine doit être un nom ou adjectif signifiant quelque chose de meilleur; et d'après l'anglais will et son emploi comme auxiliaire au futur, on entrevoit que le meilleur n'était pas quelque chose de statique mais de dynamique: il ne servait pas à comparer deux objets actuels mais deux états d'un même être dont l'un est seulement possible et souhaité. Au point de départ de la série, il y a donc d'abord vel (well), qui exprime en même temps une situation de souffrance ou de moindre bonheur et une tension vers un futur pour l'améliorer. Deuxièmement, là-dessus se greffe le suffixe -p-, qui est un élargissement de racine de la catégorie des formations de présent par addition d'une occlusive: il semble signifier un progrès dans la réalisation du procès indiqué par la racine: on est en route vers un état meilleur, on le souhaite et on le veut effectivement, sans que cependant celui-ci soit encore assuré: c'est là le sens du verbe grec (v)el-p-o. Troisièmement, le -i- renforcé par d est un suffixe de nom animé indiquant une puissance active qui pousse. On obtient ainsi le nominatif elpis et le radical elpid- aux cas obliques. D'après cette analyse, la elpis est, comme la spes, une poussée vers un avenir meilleur affectant un sujet qui désire être heureux, mais n'excluant pas la persistance d'un état de moindre bonheur et la crainte de l'échec. Le concept indo-européen était sans doute polymorphe et indifférencié, et il a été successivement spécialisé en plaisir et frénésie (vol-uptas), volonté et désir (vol-untas), espoir et espérance (vel-pis). La volupté, la volonté et la "velpidité" (VVV) constituent ainsi une série orientée. L'espérance comme acte reçu dans un sujet semble inséparable d'une quête de bonheur et d'une tension volontaire vers lui par les chemins qui y conduisent. On pense à la puissante évocation de saint Paul pour qui la nature



toute entière, avec toute sa tension vie-créante, frémit d'espérance et est en attente de la parfaite manifestation d'une filialité mort-vaincante qui mette fin aux gémissements inénarrables de l'esprit. Cette espérance pneumologale est "métaphysique" est radiquée dans la physique la plus végétale et la plus végétative, dans le premier instinct de l'être qui est de persister dans l'être et d'anticiper un meilleur-être. Il est permis de conclure que l'espérance est bien un mot qui convient pour signifier un acte de l'esprit en tant qu'il s'appréhende comme futur et plus conforme à son essence d'esprit.

2.6.4 CHARITE. La racine est indo-européenne: ka- a le sens d'attacher du prix à quelque chose ou à quelqu'un. Avec le suffixe de participe -nt-, la racine a fourni au macédonien le premier membre du composé kent-auros, "centaure", qui est l'équivalent du grec phil-ippos, amateur de chevaux, et qui a passé dans la légende et dans l'art sous la forme de personnage mythique moitié homme et moitié cheval pour exprimer la manière d'être la plus caractéristique des Macédoniens, des Thessaliens et des "Philippiens" qui aimaient tellement leurs chevaux qu'ils s'identifiaient presque à eux. Mais notre mot charité suppose un autre suffixe -ro-, qui doit être une formation déjà indo-européenne, si on en juge par un vieux mot germanique, - dialecte où les gutturales initiales s'amuissaient en aspirées, - dont l'anglais har-lot, fille de joie, est un témoin plus récent. En latin également, est carus tout être pour lequel on est prêt à offrir un grand prix et, pour un homme, chacun sait que cet être est souvent une femme, une personne qui à la fois lui coûte cher et lui est chère. Ces deux acceptions de cher (Xe siècle), dérivé français de carus, existaient déjà en latin, mais les deux sens de l'abstrait cari-tas ont abouti dans notre langue

à deux termes distincts: cherté et charité. Le voisinage, à première vue étrange, de l'argent et de l'amour, explique en fait l'opposition sémantique que les Latins mettaient entre amor et caritas, spécialisés l'un dans l'amour-passion et l'autre dans l'amour-dilection. Entre les deux, en effet, s'interpose le prix payé pour avoir la propriété et la jouissance exclusives d'un objet ou d'une personne; or l'amour des choses et des gens est proportionnel, d'ordinaire, au prix qu'on consent à payer pour les posséder en propre. Ce rapport mélioratif qui réfère amor à caritas comme à un plus n'est pas très éloigné de celui qui relie en grec eros et philia, qu'on peut traduire par sexualité et amitié. Mais le deuxième terme du couple d'opposés était susceptible par là d'une plus haute promotion de sens, et la valeur supérieure reconnue à caritas (philia) le rendait capable d'accueillir le sens que le grec agapè avait lui-même reçu de la tradition judéo-chrétienne. Dans les textes canoniques biblico-évangéliques, agapè désigne une relation de bienveillance et de générosité de Dieu aux hommes et par là des hommes entre eux, il est même le nom par excellence d'un Dieu dont on dit qu'il a payé un prix élevé pour affranchir l'humanité asservie au péché et pour laquelle il a donné son fils unique. Ainsi la caritas latine recueille les valeurs à la fois de l'éros, de la philia et de l'agapè grecs (EPA). On pourrait dire, en doublant cette triade d'une autre, que l'éros est naturel, la philia humaine, l'agapè divine, et que la caritas inclut les trois. Agapè sera expliqué plus loin (2.8.5), éros n'a pas d'étymologie, et celle de philia est controversée. Mais les emplois les plus anciens de philia en donnent le sens: la philia ou la philotès est l'acte par lequel un philos (hôte) reçoit un xénos (étranger) dans sa maison. La philia est donc une institution qui met en oeuvre une obligation qui est intérieure à un amour plus large (agapè) que celui qui a fait le foyer (eros). Cette obligation est

une "loi" si l'on veut, mais en un régime où, loin de s'opposer à l'amour, elle en est le soutien: elle est comme l'expression d'une pression intérieure qui a réussi à se conceptualiser et, formulant les "commandements de l'amour", elle est ce qui incline à être librement fidèle à ses exigences. Depuis les traités internationaux d'alliance du Proche-Orient ancien, où le suzerain demande à ses vassaux de l'aimer et d'observer les clauses du pacte qu'ils ont scellé ensemble, en passant par le Deutéronome biblique, jusqu'à certains versets de l'Évangile de Jean, on peut suivre le développement de cette notion. Cette suite et cette structure d'emplois montrent qu'entre l'éros et l'agapè il y a continuité et relation réciproque par la médiation bipolaire de la philia. Du couple et du foyer "érotiques", en passant par la famille des peuples et par la "philanthropie" qui institue entre eux des systèmes de rapports pacifiques, jusqu'à la famille divino-humaine régie par l'agapè et signifiée par des "agapes" fraternelles (repas de fête des premiers chrétiens), le lien est à ce point infrangible qu'il ne paraît pas possible qu'existe longtemps chez les hommes des unités sociales qui ne seraient pas travaillées par un désir d'être ouvertes sur toutes les autres. Inversement, c'était l'anticipation d'une parfaite agapè qui "commandait" la philia, et sans doute les deux ensemble qui commandaient dès l'origine l'éros, c'est-à-dire le désir réciproque des deux moitiés, segments ou sexes (2.13.4) de l'esprit humainement incarné dans cette biosphère. C'est pourquoi, pour beaucoup de spiritualités, l'union de l'homme et de la femme est le signe par excellence qui présentifie l'union espérée de l'esprit absolu avec la totalité des esprits finis. Ce n'est donc jamais en dépit de mais dans l'éros même, selon qu'il est de de quelque manière sublimé et transsignifié par la philia et l'agapè, et toujours au creux du logos où le sens se dit en se vivant, que le mystère

de l'esprit déploie ses virtualités éternisantes. Le mot charité, - dont le sens est génétiquement, structurellement et dialectiquement constitué par le groupe EPA, - semble ainsi apte, dans une pneumométrie comme celle-ci, à imposer aux interprètes la notion heuristique de présent et de présence de l'esprit comme actualisation d'une espérance. La charité est une puissance qui rend présent, qui amène une partie à être présente à la totalité qui l'englobe et lui donne sens, et elle est ce par quoi est évitée l'évasion dans un futur irréalisable ou un passé révolu. C'est elle qui incite les pèlerins de l'absolu impatients des limites à poser des gestes sans proportion apparente avec la totalité de ce qui doit être réalisé, et qui insuffle la force de détourner l'attention des motifs qu'on pourrait avoir de ne rien faire ou de simplement détruire ce que d'autres ont fait, - forcément mal, - pour se tourner vers ce qui est actuellement possible et pour l'accomplissement de quoi le pouvoir est donné.

2.6.5 FOI. L'analyse de trois mots a paru nécessaire pour faire de la foi la figure par laquelle l'esprit-dans-le-temps se pense comme ayant un passé qui conditionne son futur et son présent. Ces mots sont croyance, conviction et foi (CCF). Croyance date du XIVe siècle, où il était une réfection de créance, qui est lui-même du XIe siècle et qui est issu du latin ecclésiastique credentia, formé sur le participe présent de credo pour donner au verbe un substantif verbal lexicalement plus apparenté que ne l'était fides. Credo est la forme latine d'un syntagme indo-européen dont on possède l'équivalent dans le sanskrit ṛaddha. Celui-ci comprend un nom, ṛat, et un verbe dhō: la racine du second est la même que celle du verbe latin fa-cio, faire, et du verbe grec tithēmi, poser, mettre. Le premier a été rapproché du nom du cœur, kred/kord (2.3.9), mais la

correspondance n'est pas parfaite. La signification ancienne pourrait donc être: mettre son coeur, appliquer son esprit à quelque chose. Cette explication est controversée, mais on admet qu'elle a pu être dès l'indo-européen une étymologie populaire. La création du mot, ou son interprétation, suppose une situation de désaffection assez répandue pour les rites et pour la liturgie officielle; c'est à quoi des prêtres ont dû tâcher d'obvier en prêchant que, pour en comprendre le sens, il fallait y mettre son coeur. Il faut donc nous représenter au moins deux sortes de personnes appartenant à une même tradition: des convaincus et d'autres qui le sont moins, et une activité de parole par laquelle les premiers essaient de communiquer aux seconds leur conviction. - Le français emploie le mot conviction depuis le XVIe siècle au sens de preuve de culpabilité, et depuis le XVIIe siècle au sens de certitude. Cette dernière acception est une reviviscence du latin ecclésiastique convictio qui remonte à saint Augustin. La racine indo-européenne est vik-, dont le sens était combattre: mais la formation athématique de présent à nasale infixée, vinc-, indiquant le terme d'une activité, le sens s'est précisé dans l'idée de combattre avec succès, de l'emporter dans une bataille, bref de "vaincre". Le préverbe cum- ajoute la nuance de victoire complète. Les latins n'employaient plus le mot qu'au sens métaphorique de l'emporter dans un débat, un procès, une joute judiciaire où un plaideur triomphait d'un adversaire. C'est sur cet emploi que saint Augustin a créé convictio: la conviction est la victoire remportée par un fidèle soit sur ses propres doutes et devant le tribunal de sa conscience, soit sur les objections qu'on lui oppose dans cette sorte de procès qui lui est intenté par une opinion publique hostile et qui va parfois jusqu'à le traduire effectivement pour "athéisme" devant les tribunaux civils. Convictio semble être ainsi une traduction du grec elenchos qui,

d'après le hittite, a signifié d'abord inculpation et plus généralement preuve suffisante à convaincre et à réfuter. Déjà, aux fidèles accusés par leurs adversaires de faire partie d'une secte excommuniée et à qui on objectait que Jésus avait été légalement condamné comme un malfaiteur, le Christ johannique assurait que son esprit les convaincrat eux-mêmes qu'il n'était pas pécheur mais juste et confondrait leurs adversaires. Les vrais fidèles étaient donc des convaincus prêts à défendre la cause du Christ devant les tribunaux de l'empire. Le contexte de la conviction est donc clairement celui du procès, même sur lequel on reviendra plus loin (2.9.5). - Dans cette pneumométrie, la foi des fidèles est posée non comme une foi-confiance opérant par la charité (FEC) et donc comme totivoque, mais comme partie d'une structure où elle est contredistinguée de l'espérance et de la charité, elles-mêmes spécialisées comme catégories d'avenir et de présent. La foi telle qu'elle est ici entendue se réfère donc à la figure du temps que nous appelons passé. Notre mot foi, - anciennement fei (XIe siècle), - vient du latin fides, mais une partie de son concept est empruntée au grec pistis et à l'hébreu èmèt. La racine de fides et de pistis est la même: bheidh-, dont dérivent aussi le grec peitho, persuader, et au passif peithomai, être persuadé et obéir, et le latin foed-us, alliance, féd-ération. Fides est formé au moyen d'un suffixe -tis qui exprime une passivité ou une réceptivité, pis-tis (pith-tis) au moyen d'un suffixe -ti- qui est un morphème d'agent animé. Dans les deux cas, la "foi" n'apparaît pas comme une activité du sujet mais comme l'effet d'un agent extérieur, elle exprime l'état d'âme conséquent à un discours où un homme convaincu s'est montré persuasif (peitho). Le discours avait pour objet un pacte, une alliance, une fédération, qu'il fallait soit préserver parce qu'elle venait des ancêtres, soit promouvoir parce que son extension était dans la logique de

ce qu'avaient voulu les pères. Les responsables d'une collectivité dont nous disons qu'ils croient à l'orateur s'éprouvent plutôt eux-mêmes comme accueillant par lui l'auto-crédibilité d'une parole traditionnelle dont l'homme éloquent est non l'inventeur mais le messager. La fides et la pistis exprimaient l'état induit par un discours en qui s'actualisait un logos dont l'intelligibilité était connue comme transcendant ses porte-parole. Comme l'amèt biblique, la foi est un amen conclusif et un assentir libre à la parole autorisée d'un autre considéré non en son altérité finie mais comme une image d'un Grand Autre dont on sait qu'il a parlé jadis aux pères et dont on se convainc qu'il parle encore par celui qui s'avère être son légat. Quand les Latins personnifiaient la Fides comme garante du pacte qui liait entre elles les trois classes sacerdoto-royale, guerrière et nourricière, ils ne faisaient pas un acte très différent de celui par lequel les prophètes hébreux évoquaient de multiples façons la fidélité de Yahweh à la parole qu'il avait dite et redite aux patriarches. - Ainsi, à l'intérieur de la structure FEC ou ECF, la foi elle-même a une structure, CCF. Résumons-nous ainsi. La foi suppose: premièrement, sinon toujours un groupe de croyants habituels, du moins un croyable disponible, une crédibilité flottante, un ensemble ou un résidu de notions et de consentements communs; deuxièmement, une situation de danger collectif, où cet ensemble diffus est en nécessité d'être concentré, actualisé et rempli de puissance cohésive par la parole d'un ou de plusieurs convaincus qui persuadent les autres et les inclinent à investir leur volonté du bien commun dans un projet qui sera déterminé par les formes d'obéissance qu'indiquent ceux en qui la communauté est disposée à mettre sa confiance; troisièmement, une multitude de micro-décisions prenant la suite de décisions majeures prises antérieurement par ceux qui étaient pour lors responsables de la

communauté, et s'inscrivant comme celles-là dans le dessein de salut d'une puissance transcendante, personnifiée ou non, qui non seulement fait anticiper la fin heureuse de son projet et décider au jour le jour des gestes qui concourent à le réaliser, mais qui encore invite à prendre des décisions contingentes en connaissant ce qui a été fait de bien et de mal, ce qui peut être corrigé du mal déjà fait et ce qui peut être accompli du bien actuellement possible.

2.6.6 INSTANCES. Préparés par l'étude d'une triade strictement spirituelle du temps de l'esprit, nous pouvons sans péril aborder des catégories plus contaminées et que nous appellerons les instances du temps. Sto est un verbe latin construit sur une racine indo-européenne signifiant dresser ou être dressé. Le préverbe in- indique une direction. Le latin employait insto à l'intransitif au sens d'être dressé et menaçant ou imminent, et au transitif au sens de presser vivement. Au participe présent et au masculin, est donc instans une personne qui se dresse pour en menacer ou en presser une autre: c'est de tels emplois que le français a tiré (XIIIe s.) l'adjectif instant au sens d'insistant, - prières instantes, - et le substantif instance (judiciaire). Au neutre, et moins dramatiquement, le mot s'emploie pour qualifier quelque chose qui est là, se dresse, est présent et, pourrait-on dire, frappe à la porte d'une conscience. Le français moderne l'emploie d'une façon encore moins dramatique pour un quelconque espace de temps très court. On songe alors à une série indéfinie de points homogènes ou d'instantanés ponctuels. Mais ce temps linéaire, sans épaisseur ni densité, est le temps mathématique et physique, non le temps des vivants encore moins des esprits. Au contraire de ceux-là, le temps vital est concret, irréversible, orienté, et chaque moment contient la triple relation



du futur, du présent et du passé (FPP). On appelle instances ces découpages pratiqués par la langue dans la durée. En fait, avant d'être des coupures et des segments d'un continu, on peut soutenir que ce sont des figures de l'être ou de l'esprit en instance. A l'appui de cette interprétation, on invoquera l'étymologie d'au moins deux des trois instances: le pré-sent est l'étant là-devant (1.2.2), le futur est l'étant qui croît (2.2.2). Dans le temps par conséquent c'est l'être qui advient ou qui, voulant advenir, frappe à la porte de l'esprit et se fait instant. Mais ces figures en tant que distinctes du présent, sont des créations de la langue et en particulier de la catégorie du verbe, c'est-à-dire des énoncés assertifs finis dans lesquels, depuis le présent du locuteur, les événements sont situés comme actuels et simultanés, ou successifs et alors antérieurs ou postérieurs. Par le langage, considéré comme un actualisant de l'esprit, les événements sont référés à un présent actuel ou virtuel, c'est-à-dire à une présence et une instance de l'esprit. Le discours est transtemporel et s'adosse à l'éternité; il fait exister ensemble des instances; par lui une existence intentionnelle est conférée à tous les actes présentifiants en qui l'esprit s'actualise et se tend vers la présence totale. Le temps de l'esprit fini lui vient ainsi du futur comme imminence, menace ou instance, comme une sollicitation à exister et à actualiser les virtualités de l'esprit vers un présent en qui serait aboli le futur et où tout ce qui était catégorisé comme passé serait sauvé de l'oubli et de l'absence. Une telle conception du temps ne peut être que le fruit d'un renoncement à se représenter le présent sous la figure de l'espace (devant-derrrière et avant-après), et d'un consentement à être présent à la présence en-deça et au delà de toute représentation. Cette démarche, on peut penser que déjà les primitifs avaient la faire, s'il est vrai que le langage est apparu avec l'homme et

qu'il a signifié tout d'un coup, quoique obscurément et préanalytiquement, la totalité du signifiable. La triade du temps de l'esprit est donc bien futur-présent-passé (FPP).

2.6.7 TEMPS. Pour aider à penser le temps pneumométriquement, on va le situer dans une série lexicale grecque et latine vraisemblable: tamias, tempus, templum. La racine du premier et du troisième est tem-, c'est celle qu'illustrent le verbe grec tem-nô, couper, et le français tome, division d'un ouvrage. Tem-p-lu-m s'analyse comme suit: racine tem-, épenthèse -p-, suffixe -lu- de diminutif, désinence -m: le templum est donc, généralement parlant, toute petite coupure ou découpage. Mais cette signification a été restreinte et spécialisée dans la langue augurale qui nous a transmis le mot: pour les augures, le templum est l'espace défini tracé et découpé dans le ciel où doivent être perçus les signes de la volonté divine, par exemple le passage d'un oiseau venant de la droite ou de la gauche. Du sens de lieu céleste où la divinité se révèle dans des signes, le mot templum a passé au sens de lieu terrestre où quelque dieu réside comme incorporé dans la statue qui le signifie: c'est encore le sens du français temple (en français depuis 1080). Dans tamias, la racine est au degré zéro (tm- vocalisée en tam-), avec un suffixe de féminin -ia masculinisé dans le dialecte attique en -ias. Le tamias est celui ou celle qui tranche ou divise puis distribue les parts. Le mot se dit aussi couramment des princes, des chefs, des fonctionnaires, qui sont tous des diviseurs et des distributeurs, et éminemment de Zeus, le dieu du ciel et le grand partageur qui donne à chacun sa part (par exemple de biens et de maux). L'analyse de templum et de tamias concordant sur deux points: l'idée de division et de distribution, la référence au ciel, on peut tenter d'en rapprocher

tempus, dont la formation est moins assurée. Le sens du suffixe -e/os (=us) n'est pas clair; -p- peut être un élargissement de racine (cf. el-p-8, 2.6.5), et la sonante nasale de la racine peut représenter soit un m, soit un n accommodé à la labiale p qui suit. On peut donc seulement dire que le rattachement à la racine tem- n'est pas exclu et que la signification ne s'y oppose pas. Suivant donc les lignes de forces de ce champ sémantique, on voit que le mot tempus supposerait lui aussi une activité de division et une référence au ciel. En effet, la "mesure" a d'abord été une façon de diviser le temps et en premier lieu par des manifestations célestes dont les lunaisons étaient les principales (cf. 1.2.1 et 2.1.6), et à Rome le rex sacrorum c'est-à-dire le régleur des fêtes (2.1.6), publiait aux Nones de chaque mois sur le Capitole la liste des fêtes publiques de la tranche de l'année qui venait. Il est donc permis de penser que tempus s'est d'abord dit de la série de ces coupures pratiquées dans le continu de la durée lunisolaire ("année") qui, par opposition aux fêtes, devenaient non-marqué et comme on dit aujourd'hui "profane" (mais cf. 2.11.3.). L'étude qui vient d'être faite a été inspirée à la fois par l'étymologie et par la structure heuristique MTE = EHR qui donne les grandes lignes de toute la théorématique (2.1.8). Tempus a donc été inséré entre les deux autres, et la série TTT est aussi celle du Partageur suprême, du Partage et des Parts. Étrangement sans doute pour nos esprits formés à la mesure mathématique de la durée, le temps apparaît comme une activité préalable à l'existence des objets, une activité de mesure mesurante qui assigne aux choses leurs dimensions: on pense à une différenciation qui est, d'un côté intérieure au don global que le Partageur fait de toute la machinerie du ciel et de la terre, et d'un autre côté pensable avant les parties et les masses dont l'existence empirique induit dans notre esprit les images de l'espace et du temps comme leurs

conditions de possibilité. Ainsi se trouvent justifiées un peu plus la perspective noologique de ce traité et la position intermédiaire de la notion de temps entre l'esprit et l'espace. Tant de spiritualités ont envisagé les choses de cette façon qu'on est fondé à exhorter les herméneutes à adopter au moins provisoirement cette triade TTT comme structure de recherche.

2.6.8 ETERNITE. Le français emploie ce mot depuis le XIIe siècle. Le latin aeternitas semble avoir été créé par Cicéron au premier siècle avant notre ère, peut-être sur le modèle du grec aiōnιotēs, comme abstrait en -tas de l'adjectif aeternus. Aeternus signifiait "qui dure toute la vie" et, quand il s'oppose à mortalis, "qui dure toujours". Ce mot contient un suffixe -rnus qui se retrouve dans d'autres adjectifs de temps: diu-rnus, hes-te-rnus, mode-rnus, et qui s'ajoute ici au radical de aetas, âge, vie, période de vie. Ce dernier est un substantif abstrait en -tas tiré de ai- ou ae-, qui est ce qui reste d'un vieux mot aiwi après amuïssement des sonantes i et w. On est ainsi conduit à une racine aeu- commençant par une laryngale ici notée a, et dont on peut montrer par les parallèles indo-européens qu'elle signifiait force vitale. Elargie par -w, au degré zéro et la laryngale initiale étant psilosée, cette racine se retrouve dans le latin ju-ven-is, qui signifie "celui qui est rempli de force vitale", et d'où nous avons tiré le mot "jeune". C'est à la même famille qu'appartiennent l'adverbe grec de temps aei signifiait toujours, et aiōn signifiait durée, génération, "éon", et aussi aiōnios que nous traduisons par "éternel". On voit ainsi que la notion d'éternité repose en indo-européen, en latin et en grec, sur des représentations d'ordre vital. Des êtres éphémères et de ceux qui ont une plus grande longévité a été dégagée l'idée de durée variable de la vie; et comme il y a plus d'espérance de vie dans un jeune que dans un

vieillard, on a conçu l'idée a parte ante d'une force vitale ou puissance ayant en soi la vie et la suscitant, et a parte post d'une durée sans fin de la vie. Il est bien évident que ces concepts ne dérivent pas de l'observation extérieure, mais leur création peut être expliquée à partir de la supposition que la non-durée de la vie a été éprouvée comme non-intelligible et contraire à l'attente normale de l'esprit: l'esprit qui a une certaine durée, qui sait qu'il dure et qu'il dure en entretenant en soi la vie et en sachant qu'il a le devoir de la défendre en lui-même et dans ceux qui dépendent de lui, est un être dans la nature duquel il semble être d'anticiper la possibilité d'une non-cessation de la durée. La fin de l'existence empirique est éprouvée comme un accident... mortel, qui aurait pu ne pas se produire, du moins pas si tôt et, à la limite, pas du tout: la victoire finale sur la mort aurait pu survenir avant que ne meure celui qu'on aimait par dessus tout. La vie est ainsi pensée par la plupart des spiritualités comme ce qui devrait durer, et la cessation apparente de la vie comme un accident de la durée, une coupure dans le fleuve de vie qui jaillit d'une source qui ne peut être tarie et qui coule vers une embouchure qui ne peut faillir. La vie par excellence est donc toujours et de soi éternelle, et pour la plupart des traditions la mort ne peut pas être éternelle exactement au même sens où la vie l'est, car la vie, même quand elle n'est pas durée infinie, est encore pensée comme ce qui triomphe de la mort. Peut-être comprendrait-on mieux maintes traditions spirituelles, si l'on posait que la mort est "aiōnios", éternelle au sens qu'elle ne fera des ravages dans les formes contingentes de la vie que le temps que durera cet aiōn, cet éon, cette durée, peut-être cette biosphère, et que, quand l'éon futur se manifestera comme ce qu'il est vraiment, alors la mort ne sera plus, et son concept sera précipité dans l'abîme où il se néantisera.

En tout cas, c'est sur ce fond d'éternité en même temps que sur celui d'esprit pneumologique qu'il faut ici penser le temps, image mobile de l'éternité, comme disait Platon.

2.6.9 CHRONIE. Durant le premier quart de ce siècle, les linguistes qui ont commencé à scruter avec rigueur le rapport de la langue au temps ont créé les mots diachronie, synchronie et panchronie. Ils veulent dire par là que les faits de langue peuvent être observés et étudiés soit du point de vue de l'évolution et de la genèse, soit du point de vue de la structure et du système, soit du point de vue de la totalité des genèses et des structures. Nous proposons ici d'abstraire de ces composés le second élément et d'en faire un inducteur pneumométrique de la notion du temps de l'esprit. Le mot grec chron-ios comprend un élément -ios qui est un suffixe d'adjectif, lequel ici veut dire "qui dure longtemps". Cet adjectif est formé sur le substantif chronos, que nous traduisons souvent par temps mais dont le sens est plus proche de notre "durée", comme le prouve le sens de l'adjectif précité. Chronos s'analyse en un suffixe -onos et une racine cher-. Du suffixe le sens n'est pas clair, mais comme il ne se rencontre que dans trois mots grecs: kl-onos, poussée et tumulte, chr-onos, temps ou durée, et thr-onos, siège ferme et trône, peut-être les anciens les groupaient-ils aussi en un ensemble signifiant, et il n'est pas interdit à un théoricien de spéculer que ces trois termes pourraient être relatifs respectivement à la matière, au temps et à l'espace (MTE), et entretenir entre eux des rapports semblables au groupe TTT du paragraphe sur le temps (2.6.7). La racine cher- est aussi celle de cheir, main, et elle signifie saisir. Le chronos doit donc, généralement parlant, signifier une saisie, une préhension, une mainmise, et plus particulièrement, d'après l'usage, une saisie de la

durée. Comme le tumulte est une mêlée où, sur le champ de bataille, se concentrent des guerriers, et comme le trône est un lieu où l'espace se structure, le chronos pourrait être une saisie compréhensive de la durée de l'esprit, une poignée de moments significatifs, une concentration des fêtes. Les Iraniens ont personnifié et divinisé Zurvan, qui est l'équivalent de chronos: peut-être l'ont-ils fait à partir d'une réforme politico-religieuse régularisant les fêtes publiques, et Zurvan serait un attribut du Dieu suprême en tant qu'il est le maître de la liturgie impériale et cosmique. D'autre part, de même que les particules infra-atomiques sont comme le versant matérialisé de couples énergétiques dont chaque fois l'antiparticule est demeurée sous forme d'énergie potentielle dans l'antimatière, ainsi peut-être le chronos est-il comme le revers laïc d'un binôme dont les Grecs n'auraient pas personnifié ni divinisé l'avers. Et si, passant du physique au biologique, on évoque la triade extrêmement générale de la théorie du développement selon laquelle le vivant passe de l'indifférencié et du compact, par le différencié et le spécialisé, à l'intégré et à l'achèvement (IDI), on pourra placer le chronos comme dernier terme d'une triade où l'aiôn et le tempus seraient les premier et deuxième. L'éon et l'éternité seraient comme l'état indifférencié du temps en puissance d'émergence sur le fond de l'esprit principio-structuro-intentionnel, le tempus (2.6.7) serait la différenciation interne du mouvement de l'esprit en état d'auto-expression hétéro-structurante, et le chronos l'intégration des mouvements qui ont été ainsi concrétisés dans le tumulte de l'esprit. L'aiôn est synchrone, le tempus diachrone, le chronos panchrone. Et cela par la grâce premièrement du logos qui dit et rassemble ce qui se ressemble ou qu'il rend semblable, deuxièmement du langage articulé qui accroche à la catégorie du verbe les dimensions du temps, troisièmement par la parole qui détermine de plus en plus la chrono-logie

comme le logos du chronos du le verbe en qui s'accomplit la durée. Voulant donc contribuer à la préparation d'interprètes occidentaux des traditions spirituelles de l'humanité, on leur propose ici le mot chronie comme inducteur de l'aspect spirituel du temps, lui-même triadique: aïôn, tempus, chronos (ATC).

2.6.10 FAMILLE. Pour penser le temps de l'esprit, on a utilisé une triade pneumologale et quelques triades "chronologales": passé-présent-futur, synchronie-diachronie-panchronie, aïôn-tempus-chronos. Pour compléter ce chapitre d'introduction à la deuxième section, on fera encore correspondre à ces ternaires ce qu'on va appeler les trois relations constitutives de la famille. Car la famille est un groupe d'êtres spirituels qui, parce qu'il peut se penser et se vouloir trirelationnellement, est capable de synchroniser le temps et, dans la diachronie, de préfigurer et de préparer la panchronie. Les fils et les filles sont pour leurs parents et, à mesure qu'ils grandissent, pour les enfants eux-mêmes comme le futur de la communauté familiale; le père et la mère sont comme son passé, et plus encore les grands-parents s'ils vivent dans l'ambiance de la famille nucléaire; l'ensemble des familiaux ou la fraternité sont comme son présent et sa durée transtemporelle. Le "nous" familial est un effet du langage qui dit l'esprit et ses relations internes et, en le disant, contribue à le faire dans un petit groupe d'esprits. Mais, parce qu'il est l'expression du logos omni-compréhensif, le langage ouvre le réseau interne des relations familiales sur l'englobant de l'esprit total, et les trois relations intrafamiliales tendent chacune à une limite. Le désir de l'esprit tend à une filialité qui dure, victorieuse de la mort et avenir absolu de l'esprit; le souvenir tend à une paternité sans commencement et à une pure origine qui serait



aussi un fondement permanent; la présence tend à une fraternité qui inclurait tous les esprits. Dès l'orée du temps, l'homme a dû s'éprouver ainsi comme une filialité ouverte et comme l'avenir de l'esprit et du monde; il a été bientôt amené à consentir à l'histoire comme à un processus de fraternisation; et plus il avance et anticipe le terme de toute son aventure, plus il cherche dans une paternité-maternité la raison pour laquelle l'esprit fini a seulement dû commencer. Il importe peu que la parentalité originelle soit pensée comme ouranienne ou tellurique, transcendante ou immanente, surnaturelle ou naturelle, spirituelle ou matérielle, théiste ou athée: l'interprète doit seulement se rendre sensible à ce fait que les hommes passent leur temps à rendre pensable le temps. L'esprit a commencé sous le signe de l'espérance, il a progressé à mesure que la charité a élargi ses horizons, et tout se passe comme si, à chaque crise de maturation et de transcendance, il était acculé à accorder une confiance de plus en plus aveugle à l'intelligibilité de la suite de l'histoire dont un autre détient la clé. La distribution des chapitres de la deuxième section s'explique donc ainsi. Parce que l'espérance anticipe un terme qui est conjoint au principe dont il était question dans la première section, elle présidera aux premiers théorèmes de la deuxième section; parce que la charité est la forme la plus haute de l'esprit et qu'elle présentifie la totalité dans des totalités partielles en mouvement asymptotique vers la totalité totale, elle fera l'objet du chapitre central; et parce que c'est à la foi que s'arc-boute constamment l'activité qui consent à l'espace et aux pluralités simultanées dont il sera question dans la troisième section, elle fera l'objet du dernier chapitre de cette section-ci. Ce en quoi se fait l'anticipation sera ici appelé Idée, ce qui réalise l'Idée sera appelé Opérateur, ce qui ajuste les réalisations au déjà réalisé sera appelé Histoire, et tels seront les titres des chapitres de cette section de la théorématique qui est une eschatologie.

2.7 IDEE

2.7.0 Au contraire de la nature qui est un ensemble de processus intelligibles mais non intelligents, l'homme est un intelligible intelligent qui intelli-ge son intelligence et sa propre exigence de totale intelligibilité et d'absolue transparence. Si le contenu d'une parfaite intellection peut être appelé Idée, on peut dire qu'un grand nombre de spiritualités enseignent que l'Homme est une Idée, le corrélat d'une pensée qui comprend parfaitement ce qu'est l'humanité. Mais l'esprit fini n'intelli-ge pas son Idée, qui ne se réalise que peu à peu par beaucoup d'actes de beaucoup d'hommes dans le temps. L'Homme est une notion immanente à chaque homme et, en tant que notion, identique en tous; mais c'est aussi un concept opératoire variablement commun à plusieurs et en rapport dialectique avec d'autres conceptions; en tant qu'Idée, il est transcendant à tous les individus et groupes qui concourent à l'intelli-ger et à le réaliser. L'Humanité totale est comme un enfant qui ne cesse de grandir pour s'égaliser à son Idée. Si le secret de l'éducation est de donner à croire à l'enfant qu'on le pense plus grand et meilleur qu'il n'est en réalité afin qu'il se hausse à l'image que ceux qui l'aiment et qu'il aime se font de lui, le secret, le mystère, la pédagogie, l'économie de l'Humanité consiste en ce qu'il a été donné aux anciens hommes de se croire plus capables de grandeur et de beauté qu'ils ne l'étaient vraiment, de sorte que l'histoire soit comme la réalisation à l'âge mûr d'un beau rêve d'enfant. On a dit que l'Homme est venu à reculons vers lui-même: il a fallu qu'il se pense d'abord comme image et ressemblance de Dieu avant de pouvoir se définir simplement comme animal raisonnable, et il a eu besoin de beaucoup de rationalité, de science et de critique avant que pût lui être tolérable la théorie qu'il n'est qu'un animal, et même une moisissure à la superficie d'une biosphère où certains lui disent qu'il est de trop. Dans le présent chapitre, on cherche à disposer les hommes à comprendre comment

d'autres hommes; qui sont une part d'eux-mêmes, ont tâché avant eux de comprendre ce qu'est l'Homme. Les paragraphes analysent des conceptions diverses mais convergentes:

1. Bantu
2. Inouk
3. Dema
4. Homo
5. Anthropos
6. Serviteur
7. Personne
8. Adam
9. Idée

2.7.1 BANTU. Nous appelons bantoues un certain nombre de langues de l'Afrique occidentale et centrale. Bantu est le nom que les usagers de ces langues se donnent à eux-mêmes. Bantu s'analyse en deux morphèmes: ba- et -ntu. Ba- est un préfixe de pluriel, -ntu est une racine dont la signification se dégage de la comparaison avec d'autres emplois, en particulier avec ceux qui illustrent les grandes classes grammaticales des langues bantoues. Est Ku-ntu toute qualité comme la beauté et le rire, est Ha-ntu tout lieu et temps, est Ki-ntu toute chose qui n'est pas douée d'intelligence, est Mu-ntu tout être intelligent. L'élément commun -ntu ne s'emploie jamais absolument, mais il désigne quelque chose d'analogue à ce que, dans nos catégories, nous appelons l'être, la puissance, l'univers, l'être universel-personnel en tant qu'il est présent et agissant de telle ou telle manière dans les êtres qui se meuvent dans le champ de notre expérience. Ainsi le rire n'est pas pensé, quand les mots pour l'exprimer sont précédés du préfixe ku-, comme une simple réaction physiologique ou psycho-sociale, mais c'est un acte par lequel l'être universel se rend présent comme détente et comme jeu en une figure de lui-même sur la scène du monde. Un lieu (Ha-ntu) n'a de sens que comme point-événement dans l'espace-temps ou champ unitaire des forces et des présences cosmiques et transmondaines. Les objets inanimés ou irrationnels (Ki-ntu) sont des concentrés d'univers où la Force voile son intelligence mais, par contraste, rend immédiatement saisissable l'existence d'une pensée qui ne s'y épuise pas pour autant. Qu'est-ce donc que l'Homme? Il appartient à la classe des Mu-ntu. Or ce mot ne désigne pas seulement les hommes abstraitement et en général, mais aussi bien les morts que les vivants, les "ancêtres divinisés" que l'Ancêtre par excellence et qui est l'Être suprême de nos rationalistes. Les Ba-ntu ne sont donc pas les hommes noirs africains opposés aux blancs étrangers, mais, antérieurement

à toute discrimination de cette sorte, ce sont les hommes en tant qu'ils sont inclus par une tradition spirituelle dans un ensemble d'êtres semblables les uns aux autres et différents des êtres d'autres classes. Ils s'opposent ensemble aux Ki-ntu, aux objets inanimés, mais à l'intérieur de la classe des Mu-ntu, ils doivent être à la fois distingués des défunts et de Dieu et unis à eux. Les morts ont cessé d'être Ba-ntu, mais ils sont toujours des Mu-ntu, et ils le sont en compagnie d'êtres semblables à eux et qui sont plus qu'eux ressemblants à l'idée que les hommes doivent se faire d'eux-mêmes. C'est quand l'homme est enfin "réuni à ses pères" qu'il s'accomplit. Cet accomplissement se fait par le passage de ce monde aux pères. Ce passage, une partie importante de la tradition occidentale moderne l'appelle la mort et manque à lui trouver un sens, c'est-à-dire une direction, c'est-à-dire un aspect dynamique par lequel le mouvement spirituel tend à une ressemblance et une identité au-delà de toute représentation. Mais, sur la toile de fond constituée par l'univers des esprits, les Ba-ntu reconnaissent, à proximité de l'Ancêtre et père de tous les hommes, ceux qui les ont précédés et qui ont été élevés au rang d'ancêtres fondateurs.

2.7.2 INOUK. Les Esquimaux s'appellent eux-mêmes Inouit. Ce mot est le pluriel de Inouk, que les ethnologues traduisent par homme, personne. Mais cette traduction est une trahison. Voyons l'étymologie. Iné veut dire lieu; In-ouk est donc "celui du lieu", le propriétaire d'un territoire. Sous sa forme possessive - inoua et pluriel inoué - le mot s'emploie au sens de maître, propriétaire, possesseur. Or chaque chose, chaque objet culturel, chaque animal, chaque lieu a son maître. Il y a beaucoup d'Inoué, et ils sont conçus comme revêtus de formes humaines. On peut comparer les Inoué d'abord au "boss" des Algonquins anglophones, et au "grand frère" des Iroquois.

Là aussi, chaque chose a son modèle là-haut, son exemplaire normatif et efficace. Mais à proprement parler, pour les Algonquins et les Iroquois, les "boss" et les "grands frères" ne sont pas des êtres impersonnels, des modèles, des archétypes, des abstractions en somme, mais ils sont par rapport aux hommes ce que sont les maîtres par rapport aux serviteurs ou aux apprentis et les aînés par rapport à leurs cadets. Le maître-propriétaire montre son métier à l'apprenti, et le grand frère protège et initie son cadet. Ainsi, au-delà de la médiation des plus expérimentés de son entourage, l'homme est pensé comme instruit par des êtres célestes qui lui envoient des visions où ils se font voir eux-mêmes avec bienveillance. La vraie connaissance n'est pas octroyée par le maître visible mais par le grand patron qu'on ne voit pas d'ordinaire mais qui accorde parfois à certains la faveur de le contempler. Lors donc que les anciens Esquimaux se sont appelés Inouit, ce ne doit pas être aux autres hommes qu'ils se comparaient, mais aux Propriétaires célestes, aux Exemplaires ancestraux et aux Ancêtres exemplaires. Ils se savaient ainsi et se voulaient de dignes fils de leurs pères, des hommes qui se souviennent. Ils se considéraient donc comme appartenant à une même classe d'êtres, différente de celle des animaux les plus puissants, et supérieure à eux. Cette classe est celle des êtres qui ont la maîtrise de leurs actes et qui sont capables de maîtriser d'autres maîtres et, si nécessaire, d'enlever leurs territoires à leurs anciens possesseurs: ours polaire, roi des étendues glacées; caribou, roi de la toundra; phoques et baleines, régents des mers arctiques. L'élément d'opposition et de mépris, virtuel en toute volonté et exercice de puissance, n'a dû être explicité qu'ensuite, lorsque, par exemple, les Esquimaux sont entrés en contact avec les Indiens du Sud ou avec les Blancs qui ne savaient pas naviguer en kayak, ni mener des attelages de chiens, ni faire des iglous, ni prendre des phoques dans

les trous de glace. Alors, oui, ils ont pu penser qu'ils étaient par excellence dans le monde visible les Inouit, les hommes semblables aux dieux par rapport auxquels les étrangers, incapables de survivre par eux-mêmes en leur contrée inhospitalière, ne seraient jamais que des apprentis et d'éternels cadets. Mais quand le cours de l'année ramenait le temps des fêtes, ils évoquaient de nouveau les Inouit de là-haut et c'était une humble fierté qui réchauffait leur coeur: celle de savoir qu'ils étaient le propriété de maîtres bienveillants dont ils attendaient tout et qu'ils devaient imiter, tout comme ils étaient les propriétaires généreux de leur territoire et les maîtres du pays.

2.7.3 DEMA. Du mot dema des Marind-anim de Nouvelle-Guinée, aucune autorité ne nous propose d'étymologie; en revanche, les emplois sont abondamment illustrés. Ce n'est pas un mot de la langue de tous les jours, mais il appartient à la langue aujourd'hui couramment appelée mythique: on ne le prononce qu'avec respect et crainte. Il désigne les personnages qui figurent dans les récits d'origine, dans les rappels normatifs des événements exemplaires du Temps primordial où les lieux, les choses, les espèces, les coutumes, la naissance, la maladie et la mort ont commencé à être ce qu'ils sont. Ce sont des acteurs des drames ancestraux, des dramatis personae. Les dema sont dits avoir vécu dans le Temps mythique, ils sont donnés comme les ancêtres des clans et associés aux totems. Le plus souvent ils sont représentés de façon anthropomorphique. A la fin du Temps mythique, ils ont disparu sous terre: on montre les endroits où ils ont passé et ceux où ils séjournent encore, - souvent sous une pierre de forme phallique, - et parfois on honore ces lieux sacrés de quelque offrande. Omniprésents dans le mythe, ils le sont aussi dans les drames rituels qui sont des représentations de leurs activités inauguratrices. Parfois on



appelle dema un vieil homme qui a survécu à toute une génération, car tout ce qui est ancien est vénérable. La négligence à accomplir les rites peut offenser un dema. Il y a une langue des dema que connaissent les hommes-médecine et qui rappelle aux hellénistes la langue des dieux dont parle Homère. Tout se passe comme si les dema étaient de grands ancêtres divinisés, l'équivalent des grands hommes dont nos histoires racontent les exploits et que les éducateurs proposent comme modèles à la jeunesse. Mais l'adjectif divinisés induit presque fatalement en erreur les Occidentaux post-chrétiens, qui ne peuvent guère penser aux dieux que dans le contexte de la prédication prophétique du Dieu unique et de la polémique contre les faux dieux. Les dema devaient être de grands hommes créateurs dont on montrait encore les oeuvres et auxquels on faisait remonter telle coutume et telle technique. Et comme ils étaient craints et respectés de leur vivant et qu'on leur offrait les prémices de la cueillette et du butin, on continue parfois longtemps après leur départ de ce monde à faire des offrandes sur leurs tombes et à évoquer leur souvenir. Car un des plus grands actes de religion, comme le souligne Jensen, c'est de se rappeler le Temps primordial et d'être fidèle à l'Idée et à la Chose pour laquelle les grands ancêtres ont oeuvré. D'entrée de jeu, par conséquent, un Occidental ne doit pas d'abord se demander si les Marind-anim croient naïvement à l'existence des dema mais, entretenant un préjugé de faveur, les considérer en première instance comme l'équivalent des acteurs de nos légendes et paraboles. De même que nous ne croyons pas à l'existence du Petit Poucet et de l'Ogre ou de la Bête apocalyptique à sept têtes et dix cornes, qui ressemble à une panthère avec des pattes d'ours et une queue de lion, et de même que nous ne pensons pas que les figures déformées de Picasso existent quelque part, mais que par là nous sommes induits à admettre qu'il peut exister dans un ordre métémpirique une raison mystérieuse à ce qui n'a pas de raison assignable, - la contingence des coutumes

et le mal, - de même, l'équité exige que nous admettions comme plus vraisemblable la manière de voir selon laquelle ceux que nous appelons primitifs, démunis comme nous devant le mystère, racontent à leurs enfants des histoires vraies afin de les apprivoiser peu à peu avec le réel surintelligible. Les dema sont des médiations au sein desquelles, dans un jugement de sagesse et une volonté de justesse, les hommes archaïques cherchent à comprendre et à vouloir quelque chose d'un réel qui reste, pour les meilleurs d'entre eux comme pour les meilleurs d'entre nous, un mystère auquel il faut consentir comme à une source inépuisable de questions totales, de réponses partielles et de responsabilités contingentes.

2.7.4 HOMO. Le français homme vient du cas accusatif des langues romanes hominem, dont le nominatif latin était homo. Mais homo est lui-même un thème nominal suffixé par -o, en sorte que le nom racine est hom-. Le sens de cette base, en première approximation, peut être connu par comparaison avec les dérivés latins, humus, terre, sol arable, et humi, à terre, et aussi par les parallèles grecs de même sens chthôn et chamai. Cependant, "terre" n'est pas ici la terra des Latins, c'est-à-dire le torr-éfié, le desséché, l'aride, la matière pulvérisable des champs de labour, du sol des habitations ou des chemins: ce sens et ce mot sont plus récents et propres au latin, tandis que hom est indo-européen. Comme les mots signifient par différence, il faut éliminer en premier lieu l'idée que hom s'opposerait à pierre comme à quelque chose de non friable: c'est la connotation de terra mais non de hom. Il faut aussi écarter comme terme opposé le soleil dont la terre serait distinguée en tant qu'astre, planète ou corps céleste, car la terre n'apparaît pas encore comme une masse dans le ciel. Elle ne s'oppose pas non plus à l'eau comme le sec à l'humide, ni à la mer

comme le continent ferme à la surface mouvante. Quelques faits linguistiques orientent vers une autre conception. Par exemple, le grec oppose epichthonios et epouranios comme terrestre et céleste, et l'osco-ombrien a des mots comme hon-tra et hu-truis, qu'il faut traduire par infra, en bas, et qui sont employés dans des contextes religieux où ils doivent s'opposer à un supra, un en haut. Hom prend donc son sens de sa relation à une géographie spirituelle et symbolique et de la conviction religieuse qu'il contribue à articuler. Nos analyses antérieures nous permettent d'insister ici sur de nouvelles implications de cette manière de signifier. Car cette signification ne doit pas être considérée comme allant de soi. Elle fut l'objet d'une création de sens, car les images ne sont signifiantes que traversées par une intentionnalité universelle, par une vision-volition du monde. Dans le cas présent, la totalité perceptible s'organise autour de deux pôles: un là-haut et un ici-bas, et cet espace, de bout en bout spirituel autant que matériel, contient des êtres et des maîtres de natures différentes. On a dû accepter d'abord qu'il existe des êtres plus puissants que l'homme et invisibles, et trouver convenable de fixer leur séjour là où n'est pas l'homme, là-haut. Corrélativement, l'homme fut celui qui n'est pas au ciel, mais sur terre: c'est un hom-ô. Mais ce mot exprime moins un fait qu'un vœu: l'homo est un être qui doit accepter sa condition d'hum-ilis, d'humble, de terrestre. D'après ces vues, et au contraire de ce que Mircea Eliade semble parfois suggérer, le ciel n'a pas été perçu d'emblée comme très-haut et comme divin. Certes, l'altitude s'impose à la perception, mais entre le Très-Haut et l'expérience de l'altitude s'interpose la conception, la production libre et exemplaire d'une idée. L'image du ciel est emportée dans un mouvement spirituel qui vise l'intelligence de la totalité de ce qui existe en vérité et elle est chargée de signification par le langage qui en déploie les virtualités. Ni le haut ni le bas, quand ils sont des symboles, ne sont des

perceptions communes: ce sont des conceptions singulières qui ont été peu à peu généralisées, ce sont des paroles qui ont fini par passer dans la langue. Elles ont dû être choisies, sans doute par un poète-prophète, pour communiquer le désir qu'il avait de faire accepter par d'autres sa conviction que l'homme ne devait pas prétendre à une condition supérieure à celle qui lui a été départie. Il est vrai que cette image était préordonnée à recevoir cette signification, mais elle ne la convoie pas plus naturellement pour les primitifs que pour les modernes: le sens doit passer par la médiation de la volonté et de l'intelligence d'un chef de file, et par un appel à l'intelligence et à la volonté de ceux dont celui-là se sent solidaire. Il y a le ciel et il y a la terre, dit le prophète, il y a le dei et l'hom, il y a les célestes et les terrestres, les dei-woi et les hom-ines: que l'homme consente donc à être, provisoirement du moins, en bas et non point en haut, un homme et non point un dieu, qu'il renonce à toute hybris, qu'il s'abaisse dans l'espoir d'être élevé. Mais il faut ajouter que cette espérance doit faire partie du champ sémantique et volitif du mot homo. C'est un symbole spirituel avant d'être un concept rationnel, il servait plus à vouloir et à consentir qu'à savoir et à montrer, il appartenait à la sphère du subjonctif et de l'optatif plus qu'à celle de l'indicatif. S'il n'est pas interdit d'en considérer la production comme l'effet d'une pensée classificatrice, il faut rappeler que les classes avec lesquelles opère cette pensée, qui est aussi une pesée, ne sont pas homologues à celles de nos sciences d'observation. Elles sont plus ambitieuses, car elles tendent à épuiser toute la réalité, et autrement opératoires, car elles s'offrent à rendre celui qui y adhère capable d'accueillir tout le réel en l'un quelconque de ses fragments et de l'y réinvestir. Elles veulent que l'homme soit terrestre et humble, mais au sein d'un englobant céleste et fier qu'il a le pouvoir

de nommer et dont il peut anticiper la radiance par la lumière qui est en lui. Car l'homme est semblable aux dieux; comprenons, encore une fois, que si les êtres que magnifie la tradition sont dits avoir fait des prouesses, les hommes aussi font des choses admirables et dignes d'être chantées par les aèdes. Les hommes archaïques ont pris une conscience toujours renouvelée d'eux-mêmes sur le fond de cette sorte de tradition que les Grecs appelèrent mythos et dont les préhistoriques déjà savaient faire un logos. Car eux aussi, "mytho-logisaient", refondaient l'ancien dans le nouveau, adaptaient les récits traditionnels aux nouvelles exigences de la raison et de la foi. Dans leurs meilleurs moments, autant que nous dans les nôtres, ils ne rabaisent l'homme que pour l'aider à se dépasser, et ce n'est que lorsque certains se prétendaient plus célestes et divins que les autres que les prophètes leur rappelaient qu'ils étaient terrestres et poussière, et qu'ils devaient être bienfaisants et généreux pour prendre place parmi les dieux auxquels ils sont semblables.

2.7.5 ANTHROPOS. Ce mot grec est composé de deux noms dont le premier est une forme dérivée de anêr. Hormis la prothèse vocalique, anêr est un des deux noms indo-européens de l'homme, l'autre étant vir, qui peut être négligé ici. En grec, anêr désigne l'homme non point par opposition à la femme comme femelle et génitrice, mais en tant que guerrier, noble et même roi; il s'oppose en réalité à gunê, qui est apparenté à l'anglais queen, reine; comme elle est reine du foyer, il est roi de la cité ou chef de ses troupes. Le latin a généralisé l'emploi de vir et n'a pas conservé ner, mais il a emprunté au sabin le nom propre Nero, qui doit être caractéristique de la noblesse, et la divinité guerrière épouse de Mars, Nerio. Le celtique et le germanique connaissent eux aussi Nerth comme force ou divinité guerrière.

Enfin, les textes védiques appliquent souvent aux dieux le préfixe nar-. Si le ner n'oppose pas le mâle à la femelle ni l'homme aux dieux, que désignait-il donc originellement? Faut-il dire que le mot désignait d'abord le guerrier et que, plus tard seulement, par un effet de ce que nos psychologues appellent projection, on a imaginé des dieux pour en hypostasier les modèles? Mais il faudrait d'abord étayer cette hypothèse psychologique d'arguments plus nombreux qu'il n'y en a eus jusqu'à maintenant. L'explication phénoménologique et religiologique nous semble avoir plus de chance d'être fidèle à la mentalité ancienne. Celle-ci se représentait le ner, - l'homme fort, au-dessus de la moyenne, qui fait la gloire et le salut des siens, - comme un lieu de l'espace-temps spirituel où le champ de forces qui constitue l'univers des esprits se condense pour quelque temps et se manifeste en puissance. Le guerrier n'est pas considéré en lui-même comme exerçant la profession d'homme de guerre ni comme un être musclé, brave, irrésistible, mais comme habité par une force qui le traverse et se sert de lui pour le bien d'une communauté menacée. Ce mot, ner, signifie au sein d'une vision du monde analogue à celle où figurent en Mélanésie, le mana, et chez les Africains, le -ntu. Comme la nébuleuse préexiste aux étoiles et que le champ de forces est antérieur aux masses dans lesquelles se concentre l'étoffe cosmique, ainsi une totalité indifférenciée divino-humano-cosmique préexiste aux dieux, aux hommes et aux choses. Il ne nous paraît donc pas que ner soit, en indo-européen, plus primitif ou fondamental que Nerth. Premier perçu peut-être, il n'a sans doute pas été le premier pensé: le Fort et la Force se trouvaient plutôt ensemble dans un champ sémantique virtuel et, selon les sociétés, c'est telle ou telle valence - divine, humaine, naturelle - qui a été exprimée la première dans le langage, les autres se modelant ensuite sur celle-là. C'est donc sur un horizon où la divinité était présente que l'homme archaïque s'est efforcé de se définir. Ceci dit, l'analyse d'anthrôpos

n'offre plus guère de difficulté. Pour l'interpréter, on dispose actuellement des faits suivants: premièrement, anêr signifie "homme" au sens qu'on vient de dire; deuxièmement, ôps signifie visage, figure; troisièmement, une glose d'Hésychius donne drôps comme équivalent de anthrôpos; quatrièmement, l'alternance d/th est attestée par des mots comme Kadaron/Katharon, idakos/ithakos. Il convient de partir de drôps, qui se décompose bien en deux éléments: dr-ôps. Le second est le nom déjà rappelé du visage; le premier est ce qui reste du radical ner au degré zéro, nr-, après insertion de la dentale épenthétique, ndr-, et amuïssement de la nasale désormais dépourvue de support vocalique et fusionnée avec la dentale qui suit: ainsi, ndr- est devenu dr-. Drôps signifie donc: visage ou figure de ner. Cette glose facilite l'explication d'anthr-ôpos. Le deuxième terme du composé est le nom du visage, ôp-, non plus sous sa forme athématique et sigmatique, mais élargi par la voyelle o dite thématique: -ôpos. Le premier terme doit être dérivé lui aussi de l'indo-européen à partir d'anêr au degré zéro, soit anr-, étoffé par le développement entre les deux sonantes n et r d'une épenthèse dentale qui sera devenue aspirée dans un dialecte de nous inconnu: soit donc anthr-. Anthrôpos n'est donc que phonétiquement et morphologiquement différent de drôps; sémantiquement, il lui est identique et signifie visage de héros. Ce mot n'est pas indo-européen, c'est une création grecque relativement récente, peut-être contemporaine des épopées homériques, du début de l'humanisme grec et de la prise de conscience par l'homme hellénique de la valeur de l'homme. Comme les Esquimaux s'assimilaient aux Inouit dont les récits vantaient la puissance, les Grecs ont fini par penser qu'il y avait parmi les vivants des êtres tout aussi dignes d'admiration que ceux dont les aèdes magnifiaient les exploits. On semble penser, quoi qu'il en soit de l'existence des dieux ou des ner dont parlent les récits, que l'homme actuel ressemble à l'image

qu'en proposent les poètes. Anthrōpos a dû être généralisé par des réalistes en réaction contre les laudatores temporis acti.

2.7.6 SERVITEUR. Le mot serviteur nous est venu au XI<sup>e</sup> siècle du bas latin servitor. Servitor a été formé par le suffixe d'agent -tor sur servire. Ce verbe intransitif est lui-même en latin une formation récente: c'est un dénominatif de servus, que nous traduisons par esclave. Il semble aujourd'hui probable que servus était originellement, non un nom commun, mais un anthroponyme que les Latins ont connu par l'étrusque. Pour les Etrusques, Servus semble avoir été un ethnique, le nom que les maîtres donnaient à un peuple étranger et asservi. Mais dans la langue de ce peuple en partie réduit en esclavage, Servus devait être un mot signifiant Homme dans un sens mélioratif. En effet, c'est presque une loi générale que les peuples de maîtres emploient l'ethnique de leurs sujets pour désigner les esclaves. En voici d'autres exemples. Esclave, qui est attesté en français depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, vient du latin médiéval sclavus, où il a dû s'introduire depuis Venise à partir d'une forme gréco-byzantine de l'ethnique d'un peuple de "Sklaves" (Slaves). Du grec classique doulos on peut aujourd'hui remonter au mycénien doelo, et par le mycénien, où l'hiatus dénonce la chute d'une consonne intervocalique, à un hypothétique dowelo ou doselo. Si on admet que ce dernier comporte un élément -lo qui peut être un suffixe de diminutif, tout indiqué en ce cas, on se donne le moyen de chercher parmi les ethniques anciens connus des parallèles à dowe- ou dose-. En fait, c'est le second qui est attesté. En sanskrit, daasyu désigne l'esclave étranger, et en iranien dahyu, où la sifflante s'est amuée en une aspirée, désigne les pays soumis à l'empire achéménide. D'autre part, les écrivains latins mentionnent le peuple iranien des Dahae, et dans un dialecte est-iranien,



le khotanais, daha signifie homme. On peut donc établir comme suit la série complète des sens: 1) Doso (Dasa) a d'abord signifié Homme (par excellence), 2) un peuple s'est lui-même désigné par le nom qu'il donnait à l'Homme dans ses récits exemplaires, 3) ce peuple a été soumis par les tribus indo-aryenne en Inde et en Iran et son nom a servi à désigner les esclaves, 4) la géographie linguistique attestant l'existence de beaucoup d'anthroponymes composés avec doulos en Asie Mineure, on conclut que le peuple des Doso asservis a dû être la source principale d'approvisionnement en esclaves des Mycéniens, 5) enfin par les aèdes qui chantaient les gloires des nobles de Mycènes le mot a passé dans le grec homérique puis classique; 6) on peut ajouter ici que le vocabulaire théologique chrétien s'en est servi pour caractériser le culte rendu aux saints (dulie) et à la Vierge (hyperdulie). - Autre exemple. Dans le Daghestan central actuel, république autonome d'U.R.S.S., située à l'ouest de la Mer Caspienne, au nord de l'Azerbaïdjan et à l'est de la Géorgie, existe un peuple appelé Lakku qui compte environ 40,000 habitants. Troubetzkoy a montré, par un jeu d'alternances a/e et k/q que la forme lakku remonte à laq et lèq. Il faut rapprocher cette forme plus ancienne de celle que rapporte Strabon (m. 25 apr. J.-C.) recensant en Asie Mineure un peuple de lèqai, et de celle d'autres historiographes anciens qui donnent comme peuple préhellénique et probablement asservi, les Lélèges: come le- est en proto-hittite un préfixe de pluriel, on est ramené au radical lèq. Le peuple des Lakku est donc très ancien, puisque par le hittite on en suit les traces jusqu'au début du second millénaire avant Jésus-Christ. Le fait qui importe ici est le suivant: au Daghestan même, lèq signifie homme, tandis qu'il veut dire serviteur et même esclave dans la langue des Tchétchènes qui habitent juste à l'ouest du Daghestan, en Géorgie. Dans la langue de ces derniers, homme se dit nax, ce doit être ce nom de l'homme qui est à la base de celui de l'île

de Naxos dans la Mer Egée. On est donc en présence de la situation suivante: Les Tchétchènes s'appellent homme (nax), les Lakkiens s'appellent homme (lèg), mais les Tchétchènes donnent à lèg le sens d'esclave. Il faut sans doute comprendre que les Lakkiens ont été asservis par les Tchétchènes ou qu'un bon nombre d'entre eux sont engagés comme serviteurs dans les familles tchétchènes. Avant de généraliser, rappelons encore que les Esquimaux appellent chiens les non-esquimaux, que les Grecs ont forgé sur tetrapodon, quadrupède, le vilain mot andrapodon pour dire l'esclave, que ces mêmes Grecs considéraient tous les non-Grecs comme destinés à être leurs esclaves et qu'ils les appelaient barbares (mot qui peut être un ethnique: cf. les Bari d'Afrique du Nord et les Berbères); que les Juifs appelaient Grecs tous les non-Juifs, que les chrétiens de la chrétienté appelaient Juifs ou Grecs (ou païens) tous les non-chrétiens, et que les Occidentaux modernes appellent primitifs, non-civilisés ou sous-développés tous ceux qui n'ont pas atteint, comme ils disent, leur niveau économique. Tout se passe donc comme si les hommes, quand ils sont en position de force mais égarés par leur tradition, avaient tendance à penser l'Homme en projetant leur propre mode d'être et leur "way of life" dans l'absolu, à hypostasier le nom qu'ils donnent à leur volonté de supériorité et d'excellence par opposition au nom, pourtant de même signification mais lexicalement différent, que se donnent d'autres hommes. C'est ainsi que le mythe nous circonvient de toutes parts, les modernes comme les anciens. Le vouloir-être-homme a l'air de passer avant tout par la décision que les peuples prennent de tout faire pour ne point être homme comme le sont les peuples soumis, et aussi par l'exaltation du Sur-homme qu'on pense être. Mais peut-être nos analyses ont-elles sensibilisé l'esprit à comprendre que le devenir-de-l'Homme passe aussi bien par l'image dévaluée d'eux-mêmes que renvoient aux esclaves les peuples de maîtres. Chez les infériorisés, c'est toute l'Idée d'Homme qui apparaît comme ternie par

l'hybris, la volonté de puissance et la volonté de jouissance, qui font tant de ravages dans ceux qui sont pour quelque temps supériorisés et illusionnés sur leur fausse grandeur. Mais le progrès de l'Idée passe autant par les pauvres que par les riches. S'il est possible de penser une Maîtrise absolue sur le modèle des maîtres, il est légitime aussi de penser un Service absolu sur le modèle des peuples serviteurs et asservis. Et peut-être est-ce lorsque la réflexion des serfs est assez profonde pour rendre opératoire le symbole du Juste, du Pauvre et du Serviteur souffrant, que l'Idée fait ses plus grands pas en avant. C'est peut-être le destin des grandes réussites humaines que de rendre plus douloureux les échecs des civilisations qui se découvrent mortelles, et de dévoiler ainsi la non-excellence de l'Homme, la ternissure de l'image qu'il se fait de lui-même, l'état de déviance qui se manifeste aussi bien dans les sociétés réglées par une morale de honte que dans celles qui sont réglées par une morale de culpabilité.

2.7.7 PERSONA. La finale -na est un suffixe étrusque, et ainsi persona est à perso ce que Latona est à Lato. Sous la graphie phersu, perso est attesté sur un monument étrusque où il désigne un masque. Les hellénistes rapprochent dès lors perso de prosopon, qui lui aussi veut dire masque. L'accent sur la première syllabe et la débilité connue des finales rendraient bien compte de la chute de -pon et de la forme apocopée proso-, et une distribution différente de la voyelle e/o et de la sonante de la première syllabe expliquerait le passage de proso à perso. Le point de départ est donc prosopon, qui s'analyse clairement en deux éléments: pros et ōpon. Op- est une racine d'où dérivent une forme du verbe voir et un nom de la face, pros est un adverbe exprimant l'idée que quelque chose s'ajoute à autre chose. Le prosopon est donc, généralement, tout ce qu'on applique au visage et,

particulièrement, le masque. Ainsi persona est un emprunt latin au grec par l'étrusque, et il avait originellement le sens de masque et de porteur de masque. Ces masques n'étaient pas quelconques, mais ils représentaient des caractères déterminés et ils étaient la propriété exclusive de certaines grandes familles ou associations religieuses. On ne peut interpréter les masques grecs et latins qu'en fonction de leur usage. Cet usage peut être en partie connu par le théâtre des temps classiques et en partie par les coutumes des peuples dits primitifs. Aujourd'hui encore, en Afrique par exemple, des acteurs, dûment exercés, portent les effigies stylisées des ancêtres et prononcent, au cours de cérémonies sacrées, ce que l'on déclare être le message des anciens. Le porteur de masque représente l'ancêtre au sens littéral du mot, il le rend présent, ou mieux encore l'ancêtre es conçu comme se rendant présent par son masque: il est le porteur du masque et, inversement, le porteur est assimilé à l'ancêtre pour toute la durée de la représentation. Dans le drame rituel où sont répétés les grands gestes créateurs du Temps primordial, l'acteur est un dramatis persona, c'est-à-dire une "personne". Chaque famille, association religieuse ou phratrie possède ses ancêtres, ses pères, et donc ses masques, et nul autre que les initiés n'est autorisé à porter les masques. Ce devrait être à peu près de cette manière que, dans les villages du Latium et les bourgades de Grèce d'avant le Ve siècle, les associations gentilices célébraient les fêtes de leurs ancêtres et répétaient l'anthropogonie et même la cosmogonie. - Au contraire, les esclaves, qui vivaient loin de leur patrie et n'avaient pas de pères mais étaient la propriété de leurs maîtres, n'avaient pas non plus de masques ni ne célébraient de fêtes commémoratives et anticipatrices, ils ne pouvaient jamais être les acteurs dans les drames sacrés, ils n'étaient jamais des "personnes", ils ne pouvaient représenter les "dieux". Tandis que les hommes libres ou affranchis qui appar-

tenaient à des communautés vivantes et saintes, ayant ce pouvoir, s'exaltaient en réactualisant le passé exemplaire qui était le garant de leur présent, les esclaves étaient dépourvus de personnalité juridique en même temps que de persona ou personnage mythico-rituel et il leur était difficile d'entretenir en eux l'éthos des meilleurs. Cette distinction des hommes libres et des esclaves passa dans le droit sous les termes de persona et de res: les personae étaient des individus humains qui possédaient ou qui appartenaient à des familles ou associations possédantes; les res étaient les avoirs de ces groupes, y compris les individus humains asservis. Il y avait ainsi des possédants et des possédés, ceux-là seuls étant reconnus comme des "personnes", comme ayant un passé réactualisable et ennoblissant. Certes, le mot n'avait pas encore le sens métaphysique (qui lui advint, par la suite, par Boèce) d'"individu subsistant dans une nature spirituelle", mais il n'en était pas loin, il connotait déjà l'idée de maîtrise et de liberté créatrice.

- Pourtant, si la puissance est liée à l'appartenance à une communauté libre et à ses masques commémoratifs et anticipatifs, toute puissance n'était pas refusée aux juridiquement esclaves qui pouvaient être intérieurement plus libres que leurs maîtres. Car l'homme - libre ou serf - est toujours en soi un être capable de jouer un rôle et de rendre présent un modèle exemplaire. Les esclaves pouvaient donc compenser l'absence de possession et de représentation par la "possession" d'abord intérieurement puis même extérieurement manifestée et jouée. Ainsi les esclaves noirs d'Haïti, jouent, dans le vaudou, le drame de leur possession par un lola, un esprit. Ainsi au temps de Jésus et de la sujétion romaine, des hommes étaient réputés possédés d'un daimon sadique ou masochiste. Jadis encore, au temps de la domination philistine, ceux qu'on a appelés les "fils des prophètes" étaient possédés par un esprit, étaient ravis en transes et prononçaient des paroles qu'on supposait

inspirées. On dirait que les hommes sont hommes, non pas tellement lorsqu'ils possèdent, mais lorsqu'ils sont possédés par une Idée qui est une Personne: la possession active des choses par les hommes est comme un effet de la possession passive des hommes par des choses, des images vivantes de la réalité métémpirique. En sorte qu'il paraît bien qu'on doive dire que les sociétés détentrices de masques et de fêtes des ancêtres, propriétaires de grandes richesses et en particulier d'hommes plus ou moins asservis, ont d'abord elles-mêmes croupi dans la servitude et la misère, longtemps rêvé de grandeur et audacieusement anticipé dans la foi et l'espérance leurs rapports avec des ancêtres, - réels ou fictifs aux yeux de l'histoire documentielle - mais sans doute surréels du point de vue de l'histoire qu'on peut appeler espérantielle. - La difficulté de l'histoire sera de faire durer l'espérance, de renouveler le rêve et de le faire partager à un nombre de plus en plus grand de personnes et de choses. Car c'est sans doute dans les anciennes fêtes d'ancêtres et de dieux que s'est formé le drame grec avec ses personnages masqués, ses chœurs et son orchestre. Au point de vue formel, le théâtre continue, dans la cité, les anciennes fêtes villageoises, les dionysies rurales. Si elles étaient religieuses, le théâtre l'est aussi, mais dangereusement et, à la lettre, tragiquement: les moyens sont à la veille de n'être plus proportionnés aux fins. Après les exploits de Marathon et de Salamine, Eschyle pouvait encore faire parler les ancêtres et éveiller dans les fils la hantise des grandeurs. Mais sur la fin de sa carrière, il représente dans l'Orestie la tragédie d'un peuple déjà déchiré entre des idéologies rivales. Sophocle ensuite, et surtout Euripide sont les témoins de plus en plus impuissants de la dépression nerveuse, de la "failure of nerve" qui mine sourdement les forces vives de la fière cité. Ils représentent de plus en plus les hommes tels qu'ils sont, mais ce réalisme

ne réalise rien et réduit les hommes à la condition de choses, d'esclaves menés par leurs passions: les personnes ne sont plus libres ni les spectacles libérateurs des plus hautes énergies. - Vint donc un temps où les anciennes formes de représentation du divin ou passé normatif ne furent plus capables de susciter le sens du sublime et la passion du dépassement. Il fallait d'autres manières de rendre le divin présent dans l'humanité, mais en Grèce les héros étaient fatigués, et les poètes n'étaient plus en mesure, comme le souhaitait Platon, d'inventer le mythe qui les eût sauvés. Une extrapolation inouïe de la notion de personne s'opérera plus tard dans l'empire converti, qui portera jusque dans le Dieu unique la pluralité des présences exemplaires: les hommes seront invités à être parfaits comme le Père, à imiter le Fils, à être esprits comme Celui-là est Esprit. Considérés en eux-mêmes les acteurs du drame éternel seront pensés comme des "personnes" qui possèdent chacune la même "chose", la même nature divine qu'ils se donnent de toute éternité et qu'ils donnent à qui consent à l'accueillir. Devant pareille reprise par la tradition chrétienne d'expressions classiques ou archaïques, l'homme moderne a le choix entre croire qu'elle se réduit à celles-ci ou que celles-ci sont des préfigurations de celle-là qui est unique. Ces options ne sont pas démontrables, sinon peut-être à long terme, par la fécondité qui en émane, par le fait que de plus en plus d'individus humains passent de la condition de chose à la condition de personne. Mais il paraît impossible, pour le temps où il est encore nécessaire qu'il y ait des représentations, d'empêcher que les uns trouvent plus de rationalité dans la réduction et d'autres dans la sublimation. Ainsi sans doute dialogueront, sur la scène du monde, des dramatis personæ dont les unes croiront savoir et les autres sauront croire qu'elles présences se manifestent ou se cachent derrière leur jeu et leur travail, leur apparente liberté et leur apparente servitude.

2.7.8 ADAM. Le récit hébraïque qui met en scène Yahweh Elohim, le Serpent, Adam et Eve s'efforce d'induire dans les fidèles le consentement à laisser faire l'histoire à Celui qui l'a conçue, et l'espérance qu'elle s'achèvera de plus belle manière que l'homme ne l'avait rêvé. Adam est un mot biblique, et plus précisément c'est le nom que la tradition dite yahviste a choisi pour penser l'Homme intégral. L'Adam, c'est celui de la adamah, de la terre arable, de la glèbe nourricière, le terrien et l'habitant des terres de culture, le paysan qui gagne à la sueur de son front le pain qu'il mange et qui ne l'empêche pas de mourir. C'est aussi et surtout un esprit à qui on raconte que des esprits supérieurs à lui, - des élohim dont les palais des rois semblent remplis, - possèdent un aliment et sans doute une boisson d'immortalité. Les Grecs connaissaient l'am-broi-sie comme un aliment qui empêche (am-) la mort (-broi-), et le nec-tar comme la boisson qui détruit (-tar) la mort (nec-, cf. 2.3.4). Adam rêve donc, à cause des récits des poètes, d'être immortel, semblable aux élohim, et de cueillir le fruit de l'arbre de vie. Mais de seulement entretenir ce songe dans son cœur, il a déjà la mort dans l'âme, et un ver grouille dans le fruit qu'il convoite et voudrait savourer. Il peut seulement faire des hommes à son image et à sa ressemblance, des fils et des filles qui auront aussi à être pères et mères et à se survivre dans leur progéniture et peut-être quelque temps dans leur mémoire. Néanmoins, il n'est pas dépourvu de toute puissance: il cueille le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Cette connaissance est le pouvoir des maîtres des palais royaux, des élohim qui sont princes de peuples: c'est le pouvoir de décider de ce qui est bien et mal pour les habitants d'un territoire, c'est la morale, le droit, la politique, l'économie, la diplomatie; et c'est aussi le pouvoir de guérir les maladies et de sauver de la mort, c'est la tradition médicale. Par là l'homme est comme



habité par l'espoir de faire tenir tous les hommes ensemble et toujours, dans la paix et le bonheur sans fin. Il y a ainsi de la concupiscence dans la Politique et dans la Science: et le Serpent est le raccourci où se pense le système entier des concepts erronés et déviés par lesquels les hommes s'évertuent à faire l'Homme par eux-mêmes et à leur idée. L'Idée réelle cependant, n'avance qu'à mesure que la tête du Serpent est écrasée et que, de son rêve, l'Homme vient au réellement réel, au dessein qu'un Autre a conçu. C'est pourquoi il y a dans l'Homme un antidote à l'illusion: l'espérance qu'un jour existera une filialité parfaite et un héritier qui recueille tout l'acquis des générations, un fils de la femme qui ne mourra plus et qui redonnera la vie à ceux de qui il l'aura lui-même reçue. Il est vrai que le Serpent ne sera pas de sitôt anéanti, et qu'avant de l'être il atteindra le fils de la femme au talon, c'est-à-dire dans sa puissance génératrice. La connaissance du bien et du mal, la puissance éthique, juridique, politique, économique a des limites, les Etats s'effondrent, les dynasties s'épuisent, les rois deviennent lépreux ou prisonniers de guerre, et le désordre s'installe dans les empires et les royaumes apparemment les mieux protégés. C'est l'heure de l'exil et de Job, la victoire apparente de l'Accusateur qui traduit les générations d'hommes devant le tribunal de l'Idée et les fait plaider coupables et dignes de la mort éternelle. Laissé à lui-même, l'Homme se découragerait et abandonnerait de collaborer à faire l'Idée. Mais c'est alors que l'Homme, dans le Serviteur, assentit pleinement au Maître de l'histoire, fait pénitence dans la cendre et s'anticipe comme Fils de l'Homme venant sur les nuées du ciel pour régner dans la paix et la justice sur l'Humanité entière. C'est, - secrètement peut-être en toute filiation, - l'espérance que vienne ce Fils qui a permis aux hommes, par la Politique et la Médecine, de rendre de plus en plus viable et efficace,

sinon la terre des hommes elle-même, du moins le concept opératoire que certains porteurs peut-être privilégiés de l'Idée s'en font. Selon cette tradition, biblique et chrétienne, l'Homme est donc primordial (Adam), médiateur (Job, Serviteur), terminal (Fils de l'Homme): soient donc les sigles PMT. Pour ses fidèles, le porteur par excellence de cette tradition a en lui assez de vertu pour conférer à l'Humanité la capacité d'aller jusqu'au bout de son Idée, ou plutôt de la laisser envahir de sa lumière les tréfonds ténébreux de ses cauchemars.

2.7.9 IDEE. Par le latin qui l'avait emprunté au grec idea, le mot idée est venu au français au XIIe siècle. Mais la formation est elle-même indo-européenne: on pose un ancien wid-es-â, où -â est un suffixe de collectif, -es- un suffixe d'ergatif ou de causatif, wid- une racine que nous traduisons par la forme française de son dérivé latin, videre, c'est-à-dire voir. Mais le voir indo-européen ne doit pas être compris d'après les cadres de référence postérieurs. Par exemple, un certain aristotélisme pourrait comprendre le voir comme l'acte d'une faculté sensible dont l'oeil est l'organe. Mais c'est de la même racine wid- que sont formés les mots suivants: grec (w)oida, savoir, sanskrit Veda, savoir sacré, celtique druide, littéralement celui qui sait, -(w)id-, la vérité, dru-, cf. anglais true. La racine restait indifférenciée et susceptible de servir de base à des spécialisations ultérieures: sensible (vue, vision oculaire), intellectuelle (connaissance, vue de l'esprit), spirituelle (science sacrée, vision). Elle n'indique pas par elle-même une vue ou une visée du sujet, et elle peut indiquer une vision qui lui advient. On comprendra donc ainsi la formation de wid-es-â: l'ensemble (collectif -â) des traits qui provoquent (causatif -es-) une vision de l'esprit (wid-). Il est maintenant possible d'évoquer

le contexte d'une telle formation. Le bénéficiaire d'une vision, quand elle est authentique ou en tout cas crue telle, apparaît aux autres comme étant en même temps un charismatique, quelqu'un qui a reçu une faveur pour le bien du groupe. La communauté comprend qu'elle a besoin de lui pour actualiser et moderniser sa "vision du monde", c'est-à-dire le résidu commun des visions spirituelles de ses mystiques antérieurs. Le visionnaire raconte ce qu'il a vu ou cru voir, les paroles qu'il a entendues ou cru entendre, et si la vision et les paroles de révélation apparaissent conformes pour moitié à ce que le groupe est habitué à voir et à entendre et pour moitié à ce qu'il est, par les insuffisances des anciennes représentations, disposé à connaître, des artistes se trouvent qui s'essaient à les matérialiser dans des récits, dans des danses et des cérémonies, à les peindre sur des parois de grottes, des pierres dressées, des ivoires d'éléphant, des épées cérémonielles, des poteaux totémiques, des panses de vases, des masques de fêtes ou la peau des initiés. On peut exprimer la fonction de ces représentations en articulant une phrase au moyen de glossèmes tirés d'une même racine, -r-, qui signifie l'ajustement: l'or-dre universel se condense dans ces ri-tes et ces oeuvres d'ar-t qui, en retour, encouragent les hommes à ar-ticuler leur accord à l'ordre du monde. La totalité de l'esprit se concentre dans une partie que l'art a rendue belle et conforme à l'esthétique d'une communauté historique, et l'oeuvre belle favorise la recentration des esprits sur la totalité. En d'autres termes, le percept du visionnaire fonde le concept de l'artiste, et le concept de l'artiste fonde l'accept de la communauté. L'icône est donc une imitation du modèle et une exhortation plastique à lui ressembler. Mais la véritable image et ressemblance de l'esprit est l'homme lui-même, dans la mesure où il s'efforce d'imiter le modèle et, par les représentations, de chercher la présence. Pour cet effort de ressem-

blanche, l'icône est un moyen et un signe, cependant de soi inefficace. Car le moyen peut devenir un obstacle, dès là que l'homme, ou la majorité des membres d'une collectivité régie par une même vision du monde, n'imite pas le modèle mais se mire dans ses icônes comme dans les oeuvres de ses mains qui, en lui inspirant confiance en lui-même, l'empêchent de mettre sa confiance et de puiser sa créativité dans la source de toute splendeur. C'est alors qu'il fait de l'icône une idole: ce mot, qui est de même racine que idée (grec, weid-ôlon, petite figure évanescence des songes), est d'une importance extrême pour l'intelligence des spiritualités. Car il est constant que, dans les traditions spirituelles menacées par le succès même de leur vision du monde et des effets de leur mystique antérieure, surgissent des mouvements d'obstruction et même de destruction systématique des images et en général des représentations, - mouvements qu'on appelle aniconisme ou iconoclasme. En revanche, c'est lorsque les images traditionnelles sclérosées sont brisées et les oeuvres de l'homme anéanties, quand les techniciens, artisans et artistes manquent d'inspiration faute de visionnaires, c'est alors qu'augmentent les chances de l'esprit de se connaître à nouveau comme esprit et de se redécouvrir créé à l'image du Créateur suprême et lui-même fait pour être créateur et créateur d'images médiatrices. Et c'est aussi alors que l'acte de l'esprit que notre lexique appelle espérance anticipatrice de futur se mue en acte de charité effectrice de présent. Cette perspective nous introduit au prochain chapitre.

## 2.8 OPERATEUR

2.8.0 Parce que, pour la plupart des spiritualités traditionnelles, l'Idée est ce qui est le plus réel, cette pneumométrie s'évertue à faire comprendre à des hommes dont beaucoup ont une spiritualité différente et une autre conception du réel, comment ils peuvent eux aussi éviter de paraître un jour insensés aux yeux d'autres spirituels. Selon ceux qui identifient le Réel et le Spirituel ou l'Etre et l'Intelligible, chaque homme, parce qu'il peut penser à l'Idée, se connaît comme inégal à elle et en déficit d'intelligibilité. L'Idée force en lui la conscience non seulement de sa finitude mais aussi de sa culpabilité, de son retard ou de sa paresse à consentir à elle-même comme à quelque chose d'indû et de progressivement donné et pardonné. Radiqué dans une protologie qui n'est pas un passé mais un principe et un fondement, l'esprit fini se constitue réel quand, à partir d'une vision eschatologique de l'esprit et de la conscience de sa culpabilité (2.4.3), il consent à participer à des totalités partielles qui opèrent en lui et dans les autres progressivement la guérison de la finitude et la conversion. Il s'agit ici de comprendre comment, à l'intérieur du langage des spiritualités "idéalistes", opère cette pneumothérapie, comment fonctionne l'opérateur de développement de l'Idée, et comment, du futur, le temps de l'esprit vient au présent. A cette fin, on propose les théorèmes suivants à la méditation des herméneutes:

1. Manquement
2. Don
3. Générosité
4. Totem
5. Agape
6. Présent
7. Médecine
8. Chaman
9. Opérateur
10. Mystique.

2.8.1 MANQUEMENT. C'est un mot français du XIVe siècle, formé sur manquer, qui est un emprunt à l'italien mancare, être déficient. L'italien continue, avec un sens intransitif, le latin mancare, qui voulait dire rendre infirme de la main. Le latin mancare a été formé, au moyen du suffixe -â de causatif, comme un dénominatif de mancus, estropié, à qui fait défaut l'usage d'une main. C'est sur ce mancus, dont la gutturale c est devenue une chuintante, que le français a formé, avec le suffixe -ot de diminutif dérivé du latin vulgaire, l'adjectif manchot (XVe siècle). Mancus lui-même s'analyse en un nom-racine man-, main, et un suffixe -co- qui est caractéristique des tares physiques. Ce suffixe se retrouve dans le latin peccare, broncher, vaciller, qui doit être dérivé d'un peccus non attesté, lui-même dérivé de ped-co-, et donc du nom du pied, ped-: peccare est donc d'abord la manière de marcher d'un estropié, d'un infirme du pied qui fait facilement un faux pas, et qui, si l'on peut dire, "manque" le pied. Ces deux mots signalent une famille de sens: le français faute dérive du latin fallita, et par là de fallo, dont le sens premier a dû être tomber (cp. grec ε-φάλλω et anglais fall); et le français chute vient du latin populaire cadecta et donc de cado, tomber. Le vocabulaire de la faute, du péché, de la chute et du manque est donc dérivé d'analogies avec des infirmités physiques affectant les pieds et les mains, et ainsi la marche et la dextérité manuelle. A cause de l'imagerie sous-jacente et en général de l'étrangeté des coutumes étrangères, le système symbolique de la faute est toujours difficile à interpréter. Depuis que le voyageur Cook a noté l'importance du tabou en Polynésie, les Occidentaux, qui tendaient à discarter la notion traditionnelle de péché, ont beaucoup spéculé sur les interdits, sur le sentiment de culpabilité et sur les châtements que la violation des prohibitions était censé entraîner. On se rend mieux compte aujourd'hui que l'objet du tabou

est assez ordinairement un aliment et que l'interdiction d'en manger est l'envers d'une obligation de l'offrir à des alliés: on s'impose des privations pour avoir de quoi donner, et des mets de choix. La souillure que l'on déclare contractée par les transgresseurs et pour laquelle on exige une purification ou une ordalie, n'est peut-être qu'une manière appropriée de faire prendre conscience que, par sa déviance, on s'est mis en marge de la charité et que, dans la mesure où la chose dépend de soi, on a compromis gravement la survie du groupe. Les manquements aux prescriptions d'alliance compromettent non seulement le mieux-être de la communauté et de ses voisins, mais l'autorité même des traditions qui fondent l'existence. Les primitifs et les préhistoriques n'ont donc pas seulement la notion de faute comme souillure, mais aussi comme infraction et comme péché. Ce ne sont pas là à proprement parler des découvertes de la tradition hébraïque, mais les interprétations de celle-ci sont plutôt des réinterprétations. Souillure, transgression et péché sont des images sans âge, pas plus et aussi archaïques les unes que les autres, et que les spiritualités redécouvrent péniblement lorsque les bienfaits socio-économiques qu'on doit aux victoires antérieures sur l'égoïsme plus ou moins généralisé ont fait oublier à quelle composition ils doivent leur bienfaisance. C'est peut-être pour renforcer le sentiment de cette obligation qu'on raconte, en diverses traditions, que tous les maux sont causés par une faute initiale apparemment sans proportion avec les effets qu'on lui attribue, cette faute étant la violation d'un interdit portant sur une nourriture qui était réservée à une autre classe d'êtres. Ce doit être encore la même situation spirituelle qui explique l'imême de la réconciliation finale et du banquet plantureux et sans interdit auquel seront conviés tous les peuples. Ces formes spirituelles plus ou moins tardives expliquent peut-être les origines. La société humaine a bien pu commencer à se constituer par les dons réciproques des



produits de la chasse et de la cueillette que se faisaient l'homme et la femme qui avaient décidé de vivre ensemble. Il offrait de la viande de venaison et elle des baies sauvages, des racines, des fruits. S'il gardait pour lui toute la chair des animaux tués, si elle gardait pour elle le meilleur de sa provende, l'un et l'autre manquaient à l'amour, et ils savaient qu'ils fautaient gravement, car l'amour est le corrélat socio-spirituel de l'économie. L'humanité recommence toujours ses rassemblements dans des communautés de table, et l'économie la plus complexe n'a peut-être pas d'autre objet que d'assurer des dons mutuels de nourriture, - de biens de consommation et de biens de contemplation, car l'homme ne vit pas seulement de pain mais de tout ce qui sort de la bouche de Dieu, c'est-à-dire de pensées communes, - qui font que de plus en plus d'hommes dépendent d'un nombre de plus en plus grand d'autres hommes, passés, présents et même futurs. Et le manque, le péché, la faute et la chute consistent toujours dans une sorte d'avarice qui incline à garder pour soi ce qu'on ne peut pourtant posséder qu'en le donnant.

2.8.2 DON. Le mot don est attesté à la fin du XI<sup>e</sup> siècle. Il vient du latin dōnum. Celui-ci est parallèle au grec dōron: -um et -on sont, malgré les différences de timbre, un seul et même suffixe de nom neutre; -r- et -n- doivent être des spécialisations grecque et latine d'une vieille alternance r/n dont on possède bon nombre d'exemples et qui servait d'élargissement de racine, -r- pour signifier l'objet ou le terme de l'action, -n- pour signifier plutôt l'appartenance; reste do-, qui est la racine. Le sens de do- en indo-européen a été longtemps établi d'après les emplois apparemment clairs du latin, du grec et du sanskrit: donner. Mais voici que le hittite da-s'avère comme voulant dire prendre. Il faut donc trouver une notion qui soit compréhensive à la fois de prendre et de donner. On propose

de traduire: saisir soit pour garder et donc prendre, soit pour offrir et donc donner. Le vieux mot-racine indo-européen voulait signifier l'acte par lequel un objet existe dynamiquement entre des individus ou des groupes comme pouvant être saisi et donné d'une part, saisi et reçu d'autre part. Le dō-r et le dō-n sont les corrélats d'une relation d'offrande ou d'accueil: le dōr est un objet qu'on offre, le dōn un objet qu'on reçoit. Mais les Latins et les Grecs ayant perdu le sentiment de l'alternance r/n ont dit soit dōnum soit dōron avec le sens d'objet donné et sans référence claire au donateur ou au bénéficiaire. Dō- exprimait donc une relation interpersonnelle ou intercollective médiatisée par des objets circulant de l'un à l'autre individu ou groupe, une relation de réciprocité consistant dans un don de soi ou de quelque chose de soi à charge pour le bénéficiaire de donner à son tour. Dans le geste de donner ou de recevoir se condense tout un système socio-spirituel de prestations et de contre-prestations compensatoires et même renchéries: c'est à qui se montrerait le plus généreux. Il est naturel qu'on ait signalé la même bipolarité dans les emplois anciens des verbes signifiant vendre et acheter, prêter et emprunter, qui sont des réinterprétations récentes, - dans le contexte d'une morale d'intérêt plutôt que de générosité, - d'un archaïque système de coexistence par interdonations. Les études ethnographiques et folkloriques sur le potlatch et les dépenses somptuaires des fêtes paysannes ont confirmé cette conception plurirelationnelle de la dativité, que notre époque n'a probablement pas encore su réinventer. Peut-être ne sera-t-elle capable de comprendre vraiment les hommes archaïques et leur théorie du don que lorsqu'elle aura recommencé à donner généreusement et sans espoir de retour; mais peut-être aussi les études linguistiques, ethnographiques, folkloriques peuvent-elles préparer nos économistes à concevoir un nouveau système de répartition des

biens. En attendant, les interprètes peuvent réfléchir sur le vocabulaire et préparer le terrain d'une nouvelle spiritualité. Dans le mot don se condense donc un geste, dans le geste un ensemble d'habitudes, dans les habitudes un système de coexistence par l'avoir et le devoir. Le don est le terme d'une relation vive, la relation est fondée sur un acte où l'énergie se concentre, l'acte est une présence d'esprit à d'autres esprits actuels ou virtuels. Comme c'est lui-même que l'esprit donne dans une similitude de soi qui est vouée à être connue comme reçue et à susciter le désir de donner en retour, le don surgit, dans l'ouverture du temps de l'esprit, comme le fruit d'une anticipation de contre-don et, médiatisant une relation réciproque, il existe comme la condition de possibilité de l'opération de libre auto-donation et fondement de la réminiscence du temps fondateur. On vient de souligner la dimension temporalisante du don, mais le don pourrait aussi être un nom de l'esprit en tant que simplement intentionné vers l'esprit autre. On a choisi ici de suggérer par lui ce qui remplit l'ouverture du temps comme dimension de l'esprit quand il est pensé en regard d'un "extrême extérieur" ou d'une extrémité (2.3.6), d'un eschaton. Car l'obscure clarté d'un horizon qui s'approche manifeste, en deçà de toute chose donnée, de toute offrande, capture, saisie et donation même, un don et même un "do" inaugural, qui est un autre nom du principe, un révélateur de sa structure dynamique et de sa bonté diffusive, bref, d'un esprit qui ne se saisit jamais pour se garder seulement mais pour s'offrir et afin que d'autres le saisissent et apprennent de lui à donner en retour. Mais le rapprochement de don et de pardon évoquant celui de fait et de parfait manifeste que par-est un préfixe intensif et que le pardon est le don par excellence, le don parfait et la donation perfective. L'existence est le premier don, mais comme elle ne va pas sans manque ni manquement, c'est par le comblement des manques et

la remise des manquements que le premier don produit ses effets de surexistence. Celui qui manque, pêche, chute ou faillit s'éprouve comme de droit retranché de la communauté des vivants: même si personne dans son entourage ne connaît sa faute, le seul fait qu'elle soit connue dans ce lieu de l'être où il habite lui-même et dont il sait qu'il est lié à d'autres lieux, l'empêche d'être en paix avec lui-même et d'avoir la pleine joie de vivre. Le consentement à l'existence est conditionné par l'assurance où il peut être que cette connaissance de sa méchanceté soit oubliée et que le vide creusé par ses absences soit comblé par celui que cela regarde et qui en est capable. Une telle assurance peut être communiquée par les traditions qui posent au coeur de toutes choses un Miséricordieux et un Pardonneur souverain, parfois plus simplement par un commensal qui accueille à sa table, comme si de rien n'était, celui qui ne pouvait plus se voir que comme mal vu et mal venu en ce monde.

2.8.3 GÉNEROSITÉ. Ce mot est usité en français depuis la fin du XIV<sup>e</sup> siècle. Le latin déjà employait generositas, abstrait tiré de generosus. Le suffixe -osus signifiant plein de, le generosus est celui qui est rempli de genus (dont le radical aux cas obliques est gener-). Le genus est le groupe clanique connu et reconnu par ses grands ancêtres ou engendresseurs. Plus précisément, le gen-ge est la puissance (-es/-os) qui non seulement fait naître mais aussi connaître. On sait que les racines indo-européennes qui désignent la naissance et la connaissance, gen-, sont homophones et on peut penser qu'elles étaient non seulement morphologiquement mais même sémantiquement identiques. Le fait d'être connu n'est pas différent de celui d'être de (haute) naissance, car la "naissance" n'est pas un acte biologique qui se termine à l'accouchement, mais à la reconnaissance par le père et le clan

et à l'attribution d'un nom qui relie l'enfant à une lignée. Cette lignée elle-même s'origine dans ce qui est conçu comme un "gen-ius", c'est-à-dire une Puissance de connaissance et de naissance, de génération physique et spirituelle, et qui préside non seulement à la parution en ce monde des individus mais à leur développement à l'intérieur d'une communauté, dite gens, qui participe aux mêmes connaissances et aux mêmes valeurs, qui reconnaît les mêmes ancêtres et se donne le même passé normatif. Le génie fait la gens par la générosité qu'il inspire aux engendreaux qu'il rend conscients d'avoir hérité d'un nom et d'avoir à le faire durer au delà d'eux-mêmes. Ils doivent donner ce qu'ils ont eux-mêmes reçu et maintenir honorable le nom des pères fondateurs. Noblesse oblige. La générosité est donc une qualité du mouvement de l'esprit qui, par le langage et dans l'élément du langage, se connaît existant pour avoir été connu et reconnu, et qui se sait obligé de faire durer le nom en donnant d'exister et d'exister noblement à des porteurs de ce nom qui lui survivront. C'est donc une présence qui se sait et se veut enracinée dans un passé gros d'avenir. Le concept de générosité implique un temps déjà ouvert et une espèce de pulsion spirituelle à laisser ouverte l'aperture du temps. Le temps qui compte pour l'esprit sera donc celui des actes de générosité qui font exister et subsister quelque grand nom au delà de ses porteurs successifs. On ne peut donc comprendre les grandes traditions spirituelles par ce qu'elles ont de contraignant mais par leur appel à l'héroïsme. Il n'y a pas de droit à l'amour, il faut plutôt dire que le véritable amour se donne un droit pour pouvoir être fidèle à lui-même et qu'il est ce qui réforme le droit quand il fait obstacle à la fidélité qui est générosité.

2.8.4 TOTEM. Totem est un nom forgé par les Occidentaux à partir de quelques faits de langue notés dès la fin du XVIIIe siècle chez les Odjibway du Canada. Par exemple, la phrase o-t-ote-m-an: dans ce syntagme, -ote- exprime une relation entre deux représentants de moitiés ou groupes exogames, o- initial et -an terminal sont des affixes de troisième personne, -m- est possessif, et -t- euphonique et épenthétique. L'ensemble signifie donc: il (o-t-) est de la parenté (-ote-) de moi (-m-), lui (-an). Sur cette phrase, nous avons beaucoup théorisé: premièrement, en faisant d'une proposition déterminant une relation particulière à l'intérieur d'un réseau complexe de relations interclaniques, un substantif chargé d'un autre ensemble de significations; deuxièmement, en faisant servir le mot "totem" à désigner les animaux par lesquels les Odjibway nomment leurs clans; troisièmement, en en faisant la base d'un -isme, le totémisme; quatrièmement, en considérant le totémisme comme une religion; cinquièmement, comme l'origine de la religion qui aurait commencé comme une zoolâtrie. Mais aujourd'hui, le totémisme est en voie de disparition chez les spécialistes. Nous faisons ainsi la preuve que nous sommes capables, d'une part, d'être aussi naïfs que les natifs, et d'autre part, de corriger nos naïvetés par une plus juste intelligence des spéculations des peuples ethnographiques et de leur admirable praxis. Quoiqu'il en soit ici du "totem personnel" et de la symbolique de l'animal gardien et de sa haute antiquité (2.3.2), nous sommes devenus capables, à force d'auto-critique, de comprendre que le type d'expression rapporté ci-dessus fait partie d'un système de significations où, par la langue et la dénomination différentielle et intégratrice, les Odjibway et, en général, les anciens hommes, survolant le temps, savaient se rattacher à des ancêtres et se savaient ordonnés à faire durer de façon déterminée, - c'est-à-dire par des alliances dont les animaux indiquaient les degrés prohibés et les unions

matrimoniales préférentielles, - un mode de vie dont on leur apprenait à être fiers. Si nous tenons à utiliser encore le mot, commode il est vrai, nous devons apprendre à remonter du substantif "totem" à la locution verbale citée en commençant, et de celle-ci au système de représentations, de pronoms personnels et possessifs qui se précipite en elle, et du système de signes au régime entier des règles, des dons et des contre-dons par lesquels un genre de vie se transmet et tâche de concourir au progrès de l'esprit qui, chez certains, s'opère au moyen de la dénomination zoomorphique de l'esprit transtemporel. C'est cet esprit, ce grand esprit, que les poteaux totémiques invitent à actualiser en toute sa puissance créatrice et procréatrice, et c'est lui que l'opérateur totémique, en réglant les échanges économiques et matrimoniaux, rend présent dans le concret de la vie intra- et inter-clanique. Certes, comme partout, les icônes deviennent des idoles pour ceux que leur nature anxieuse incline à mettre leur confiance dans quelque objet dont ils pensent qu'il peut apaiser leur inquiétude. Mais, comme en fait foi la psychanalyse, il y a autant de fétichistes chez les Occidentaux modernes que chez ceux que certains Occidentaux ont appelés fétichistes. Les explorateurs portugais de la Renaissance visitant le golfe de Guinée ont appelé feitico les objets fabriqués (du latin fac-titius) dont se servent les fidèles de ces pays, et par la tradition positiviste le mot a passé dans le vocabulaire de l'histoire des religions. Mais lui aussi, comme le totem, est en train d'en sortir: il n'y a sans doute pas plus de fétiches chez les peuples dits primitifs que chez les modernes dits civilisés. Il y a seulement que, partout, les gens sont moins conscients du caractère morbide de leur attachement aux objets qu'attentifs à ce qu'il y a d'étrange dans les objets que d'autres peuples chargent de significations pour eux inconnues. Mais on commence à savoir que l'intelligence

des spiritualités exige un préjugé de faveur et cet esprit de charité qui est l'opérateur de développement et de réactualisation des significations cachées.

2.8.5 AGAPE. Agape, au sens de repas fraternel des premiers chrétiens est de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle: les patrologues de la Renaissance l'ont repris de Tertullien qui l'empruntait au grec ecclésiastique agapè. Ce dernier mot a pris dans le Nouveau Testament une si haute signification que la première Epître de Jean en a fait un attribut ou un autre nom de Dieu. Le substantif agapè et le verbe agapaô sont classiques en grec et Homère connaissait déjà le verbe. La grammaire comparée de l'indo-européen n'a rien à en dire. Mais le mot est phonétiquement proche de l'hébreu et du sémitique occidental ahab, qui veut aussi dire aimer et qui se dit en particulier des relations entre les membres d'une même famille et aussi des relations des hommes avec Dieu. Pour la forme et pour le sens, une dépendance dans un sens ou dans l'autre n'est pas impossible: la laryngale h de l'hébreu et la gutturale g du grec, d'une part, la labiale sonore h de l'hébreu et la labiale sourde p du grec, d'autre part, ne sont pas très éloignées les unes des autres: ahab a donc pu passer à agap. Le verbe agapaô, déjà employé une fois par Homère, a pu y venir depuis la lointaine Ugarit, - où ahab est attesté, - au temps où les escadres mycéniennes fréquentaient les ports du Levant. Sur la foi de ces rapprochements, on va proposer ici, comme aiment à le faire les spiritualités archaïques, une étymologie populaire qui, du reste, n'a rien d'in vraisemblable. Comme, en hébreu, ah veut dire frère et ah père, on peut imaginer que ahab a été formé par la fusion de ces deux noms. Il est vrai que la laryngale de ah et celle de ahab diffèrent, mais l'étymologie populaire ne s'embarasse pas de ces scrupules.



Ainsi, ah-ab pourrait avoir été d'abord un mot-phrase, la fixation en mot d'une phrase nominale signifiant de façon indéterminée une relation complexe et bipolaire des frères au père et du père aux frères par la médiation du langage qui dit cette relation réciproque. Sur ce syntagme, les Mycéniens d'Ugarit auraient créé le substantif agapè au moyen du suffixe -â (â) d'abstrait féminin ou collectif. Par là serait exprimée une relation "amoureuse" d'un autre type que celui que désigne en latin le mot "amor" (2.4.5): non plus la relation de la mère à l'enfant, mais celle des frères entre eux; non plus une relation naturelle mais une relation résultant d'une convention et d'une alliance. Des hommes décident d'être frères et, pour cela, de reconnaître un même père: ainsi, Israël et Edom reconnaissent Isaac pour père, les descendants d'Isaac et ceux d'Ismaël se reconnaissent fils d'Abraham, les fils d'Abraham et les fils de Lot (Moab et Ammon) se disent fils de Nachor. Ces alliances ne sont pas tant des fictions juridiques que des dictiones véridiques, des paroles et des engagements qui font la vérité qu'ils énoncent, qui ne racontent pas des relations passées mais posent les conditions dans le présent de relations futures. La parole induit une volonté de fraternité et de coexistence qui est la redondance dans les institutions d'une conscience indissolublement paternelle et filiale. La notion d'agapè est donc un condensé de la structure de l'esprit (CVA) et de ce qui continue à se dévoiler ici comme sa transposition fondamentale dans l'unitrinité d'une paternité, d'une filialité et d'une fraternité dont chaque instance possède et donne aux autres la totalité de la structure même de l'esprit quand il est principalement et protologiquement pensé. Agapè serait ainsi un équivalent assez exact du grec hom-patrios, de même père, dont les philologues soulignent qu'il est lui-même équivalent de phrateres, membres d'une phratricie, - c'est-à-dire d'une con-frérie, d'un

ensemble d'hommes qui se reconnaissent frères et se constituent tels par cette reconnaissance même. Or, les homo-patrioi ou les phrateres célébraient la fête des A-patour-ia, c'est-à-dire la fête (-ia) de tous ceux (sem- collectif devenu sm- puis a-) qui ont le même père (-patour-). Comme toutes les fêtes, celle-ci comprenait un banquet qui rassemblait dans une même réjouissance ceux qui consentaient librement à participer à une même vie et un même vouloir-vivre. C'est peut-être par une évolution semblable à celle-là que le mot agapè a été employé par les premiers chrétiens pour désigner l'acte où se signifiait l'amour fraternel qui rassemblait ceux qui reconnaissaient Dieu pour leur Père parce qu'ils croyaient en Jésus comme en son fils unique: et cet acte était une manducation non seulement de pain mais de parole, et par là l'anticipation d'une communauté eschatologique où la fraternité serait totalement compréhensive et n'aurait plus de dehors. Ce n'est donc pas sans fondement que quelques célèbres théoriciens ont spéculé sur le repas dit totémique où des hommes qui se pensent parents entre eux et parents avec Dieu mangent une nourriture qu'ils croient divine et dans laquelle la divinité est présente aux hommes et les hommes présents à la divinité.

2.8.6 PRESENT. En français, le mot présent s'est employé à propos successivement d'un être qui occupe une place dans l'espace (XI<sup>e</sup> siècle), puis dans le temps (XIII<sup>e</sup> siècle), enfin comme substantif au sens temporel pour désigner au neutre le présent (XIV<sup>e</sup>). Ce dernier usage repose donc sur les deux autres, mais on peut dire que ceux-ci étaient ordonnés à lui, à rendre possible l'expression de l'esprit comme de quelque chose qui, parce qu'il existe, peut se faire être dans le temps puis dans l'espace (cf. 2.1.6). En latin, le prae-se-nt-s (1.2.8) est l'acte de celui (-s) qui se fait être

(-se-nt-) là-devant (prae-): le "participe présent" qualifie d'abord un être personnel qui est ou se met devant les autres et les dirige, puis celui qui tout à l'heure n'y était pas et y est maintenant, enfin celui qui tout simplement est là avec d'autres. La pente de la pensée spirituelle lui fait d'abord signifier l'être en acte, en présence et en représentation, puis elle tend à le temporaliser grâce au langage, enfin à le spatialiser et même à le géométriser, et ainsi la référence spatiale finit par obnubiler la dimension temporelle et celle-ci à laisser dans l'ombre la signification ontologique ou spirituelle initiale. Car la vraie prae-se-nt-ia est spirituelle. L'équivalent grec de ce mot est par-ous-ia, qui s'emploie en particulier pour la venue solennelle d'un sauveur espéré. Il y a donc présence et parousie quand un esprit connu comme futur se manifeste: il aurait pu faire défaut et, quand il est là, il révèle à l'être à qui cette manifestation arrive qu'il a un passé et que, à la limite, il est susceptible de passer pour toujours si la présence parousiaque n'opère pas le salut en actualisant le futur. Le présent de l'esprit apparaît donc comme une tâche ou une faveur, et il apparaît lorsqu'il y a rupture dans une pluralité interne d'abord vécue comme indistanciée, mais ensuite comme donnée à elle-même pour être pensée sous la figure d'un à venir qui peut ne pas venir et qui lui-même manifeste l'existence d'un passé qui pourrait être imprésentifiable. Tel est le mystère des esprits qui ne sont pas totalement eux-mêmes et qui ne peuvent être définis comme présence de soi à soi que si le premier soi est entendu du réalisé et du gauchi et le second du réalisable et du redressable. La schizophrénie ou le dédoublement de la personnalité entre ce qu'on peut appeler un ça qui est une conscience irrémédiablement plurielle et un surmoi qui est un impossible amour (cf. 2.4.6), n'est rien d'autre que le symptôme de l'absence du verbe médiateur et de l'éloignement de la présence,

de l'écartèlement du moi entre ce qu'il a été et ce que par lui-même il ne peut devenir. C'est la maladie de l'esprit temporalisé et, si l'histoire a un sens, ce sera celui d'une longue thérapie au terme de laquelle les esprits cesseront de rêver d'un impossible futur et de ressasser un passé aboli pour exister intensément ensemble dans un présent qui sera une totalité simultanée et un salut. Il faut donc comprendre tout acte de vraie et courageuse présence comme une contribution à la guérison du mal d'être (temporo-spatial), qui est inséparable de la condition de l'esprit en tant que fini.

2.8.7 MEDECINE. La racine est med-, qui veut dire penser, mais de même que le français penser vient d'un verbe qui signifie passer (2.1.6), med- a d'abord une valeur concrète et pratique plus que spéculative. En latin, le modus est une mesure imposée aux choses qui suppose connaissance, réflexion et autorité. Le mod-erator est celui qui prend avec autorité des mesures d'ordre, qui applique à une situation troublée un plan méd-ité; c'est quelqu'un qui donne ses soins, qui porte re-mède, qui re-médie à un mal ou une maladie individuelle ou sociale, bref c'est, avant toute spécification, un méd-ecin. La médecine (en français depuis le XIII<sup>e</sup> siècle) est l'art du méditatif-modérateur-médecin. La médecine au sens restreint usuel se comprend comme une spécialisation de la médecine la plus générale. Les Indo-européens avaient une doctrine médicale qui liait trois types de traitements corporels en un ensemble organique, où étaient mis en oeuvre à la fois la science des simples ou plantes médicinales, la dextérité praticienne du bistouri et le pouvoir curatif de la musique et des incantations. Ces trois parties de la médecine indo-européenne correspondent respectivement aux agriculteurs, aux guerriers et aux prêtres, et donc à l'organisation tripartite générale de l'univers et de la société qui caractérise la vision du monde de ces peuples. Cette médecine avait ainsi quelque chose de total

et d'englobant. L'ethnologie a abondamment montré que le medecine-man (homme-médecine, guérisseur) est l'un des personnages religieux les plus répandus chez les peuples primitifs. Tout se passe comme si les institutions dites archaïques et celles qui leur font suite dans les sociétés évoluées, prenaient forme à l'occasion du mal et de la maladie. On dirait que le bien n'est saisi comme tel, exprimé dans la langue et institué que dans la mesure où une solution a été apportée à un problème, un remède à un malaise. Les traditions les plus nobles et les plus répandues, en tout cas, conservent bien des traits du vocabulaire médical. Notre médecine moderne, qui était devenue somatique et voyait son essence dans le progrès de la chimiothérapie, commence à redécouvrir que bien des maladies sont d'origine psycho-somatique et exigent une neuro- et une psycho-thérapie. Et de nouvelles écoles se fondent sur le principe que bien des névroses et psychoses sont d'origine socio-intellectuelle et viennent de l'ignorance, de la non-signifiante des coutumes et de la non-valorisation des individus et des classes sociales par les responsables de la grande société: on songe, pour guérir ces individus et ces collectivités malades, à une logo-thérapie. Et l'heure n'est peut-être pas éloignée où de plus en plus de responsables se rendront compte que nos maux s'originent en fin de compte dans l'endurcissement du coeur qui ferme chacun sur soi en un univers clos et malsain tandis que l'homme est foncièrement rendu bon par l'ouverture sur les autres et en général sur l'altérité et même le Tout Autre. On pourrait appeler cette maladie universelle (porose (du grec porosis, endurcissement) et pneumothérapie le genre de cure qui doit lui être appliquée. On explicitera au paragraphe suivant les aspects caritatif et temporel de la médecine.

2.8.8 CHAMANISME. La puissance de guérison peut être présente dans une communauté historique soit par l'imème ou le théologème d'un dieu patron de la Médecine comme Asclépios ou Raphaël, soit par les récits de guérisons merveilleuses que la tradition rapporte, soit plus spécifiquement par un guérisseur qui est le ministre de quelque esprit tutélaire, soit par un corpus de procédés thérapeutiques qui sont comme les signes sensibles par lesquels il opère. Dans les langues sioux, wakan et wakanda semblent pouvoir signifier à la fois ce que d'autres traditions appellent distinctement dieu, prophète et sacrement; tout se passe comme si dieu était un guérisseur absolutisé. Dans quelques langues est-asiatiques, le mot chaman est le nom que l'on donne à un personnage important: ce mot semble venu chez les Toungouses par la Chine qui le tenait elle-même de l'indien samana, ascète, et il est venu chez les ethnologues par l'intermédiaire des Russes qui l'avaient noté chez les Toungouses. Le chaman ou homme-médecine de beaucoup de sociétés primitives guérit souvent au moyen d'un scénario et d'une mise en scène où il raconte et mime la victoire de ses esprits protecteurs sur les démons de la maladie, de la peste, de la disette et de la mort même. Beaucoup d'interprètes ont compris son activité d'après le modèle mal critiqué de ce que, depuis les Grecs, nous appelons la magie. Mais en fait, on exprime mieux ce que font les meilleurs parmi les chamans en évoquant ce que font les meilleurs parmi les modernes; ils doivent être efficaces et puissants dans la mesure où ils actualisent leur foi dans les puissances bienfaisantes supérieures et dont ils se savent et se veulent les instruments humbles et fidèles. Un bon chaman inspire confiance logothérapeutiquement, il induit par ses gestes et ses paroles dans le malade angoissé une détente pneumo-noc-psycho-neuro-musculaire qui favorise la volonté de guérison et la guérison elle-même. Cette confiance des meilleurs parmi les chamans dans les esprits du bien, si elle n'est

pas mécanique, - et en ce cas elle n'inspire guère confiance et on sait que les sociétés dites primitives n'ont pas d'estime pour les charlatans, - a dû être acquise au cours d'une expérience spirituelle personnelle et unique. On a des raisons de penser que les grands chamans sont des guérisseurs, des hommes qui guérissent par la vertu qui les a guéris eux-mêmes et qui ont été rendus capables d'actualiser la puissance curative qui a fait que, surchargés eux-mêmes de signification, ils induisent dans les malades et dans la société générale le sens du sens qui les habite. La séance chamanique, qui se présente comme un voyage extatique de l'âme au ciel ou aux enfers, peut être une répétition de leur expérience initiale et de leur vocation, la dramatisation d'un archétype qui a pris en eux une forme décisive. On peut supposer que, dans une situation apparemment désespérée, où les guérisseurs attitrés de la tribu étaient impuissants à les tirer des filets de la mort et où leurs esprits protecteurs étaient vaincus par les esprits de la maladie, il leur a été donné d'espérer contre toute espérance en la toute-puissance elle-même, au nom qui est au-dessus de tout nom: ils ont cru en la source de la vie et, contre toute attente, ils ont été sauvés. Ils sont alors apparus comme des revenants, des ressuscités d'entre les morts, des familiers de l'Au-delà, et pour peu qu'ils fussent poètes, ils pouvaient raconter ce qu'ils avaient vu auprès du Maître du Ciel ou du Maître des Enfers. Les vrais chamans sont donc des mystiques. Et comme on a cru observer une corrélation entre le sérieux avec lequel on accomplit chez ces peuples les rites d'initiation et la foi vive au Grand Dieu, d'une part, et que, d'autre part, il se peut que les initiations soient une généralisation et une anticipation des expériences spirituelles normatives des meilleurs, il n'est pas impossible que l'imème et théologème du summodéisme et du symbolisme ouranien soit la manière dont la mystique chamanique s'est instituée dès

l'époque archaïque de notre espèce. Le chamanisme et le voyage au ciel pourraient être des dépôts anciens dans l'étoffe spirituelle de l'Idée d'Homme grâce auxquels pourront un jour émerger des prophètes comme Élie, Jésus et Mahomet, ces redécouvreurs de la grandeur de l'Unique et, à des titres divers, guérisseurs d'humanité.

2.8.9 OPERATEUR' Le nom-racine indo-européen op signifiait l'activité productive; en latin, op-a est l'abondance des biens, peut-être surtout végétaux, produits par cette activité, et elle peut être personnifiée en une divinité, Ops. L'adjectif latin omnis (op-nis?) a pu signifier l'abondance de la récolte et la plénitude des silos et des greniers avant de signifier la totalité. Le sanskrit apah désigne une activité religieuse, un sacrifice ordonné à procurer l'abondance, et le latin op-ulae un festin religieux qui est un signe de cette prospérité. C'est sur ce fond, pneumatic plus que hylique, qu'ont été créés par dérivations successives: d'abord op-us, ouvrage et oeuvre, puis opera-ri, accomplir une oeuvre, enfin opera-tor, d'où vient notre mot ouvrier (XII<sup>e</sup> siècle). Opérateur a été refait comme doublet savant au XIV<sup>e</sup> siècle: il peut désigner un agent intelligent et principal ou intelligible et instrumental. En ce dernier sens, il s'applique aux dispositifs et aux appareils plus ou moins automatiques qui, par leur simple fonctionnement, font des opérations et produisent des oeuvres. Il y a ainsi des opérateurs mécaniques, chimiques, biologiques, mathématiques: ainsi  $2x$  est un opérateur mathématique qui commande que soit multiplié par deux tout ce qui se trouve à sa droite; un catalyseur peut être considéré comme un opérateur chimique, et la molécule ADN (acide désoxyribonucléique) des cytologistes comme un opérateur bio-chimique. Un opérateur est donc ce par quoi un système de règles d'opérations perfectives et productives s'actualise dans un système de rapports



entre des quantités. L'opération est commandée lointainement par la totalité du supersystème, prochainement par les demandes d'un état déterminé d'un système, immédiatement par la décision non-systématique d'un opérateur spirituel. Analogiquement, une vision du monde, un personnage influent, un code de conduite sont des opérateurs. Il y a ainsi dans les spiritualités archaïques l'opérateur mythique qui par les récits relie les uns aux autres les sexes, les groupes, les générations, les éléments du monde; l'opérateur chamanique qui relie les hommes au ciel et aux enfers; l'opérateur totémique qui règle le système des échanges de biens et des échanges matrimoniaux. Mais si un corpus de récits normatifs, un chaman et un ensemble de règles sont des opérateurs, c'est parce qu'ils sont d'abord des intégrateurs et que, dans des totalités partielles, par des signes, signaux ou déclencheurs, ils réalisent et signifient efficacement les opérations qui acheminent vers une totalité intégrale, omnicompréhensive. L'efficacité de l'opérateur sacramental ou instrumental dépend de celle de l'opérateur ministériel, laquelle dépend de celle de l'opérateur transpersonnel qui fait pression et qui s'exprime dans les traditions. La parole autorisée n'est jamais achevée en un discours cohérent et clos, mais elle est toujours génératrice de nouveaux discours et de nouvelles normes qui transforment les récits, poussent les ministres à la conversion et à l'authenticité, et renouvellent les rites et les normes. L'intentionnalité de l'esprit passe donc successivement à travers, premièrement, un système supérieur de traditions où sont stockées les sédimentations des mystiques antérieurs, deuxièmement, à travers un homme qui, à son corps défendant souvent et dans la déchirure de son être, fait progresser les traditions, et enfin à travers des institutions qui se trouvent ainsi renouvelées par ce traditeur, cette tradition incarnée, douloureusement vivante et dramatiquement réinterprétante. Le mystique n'est donc pas absolument premier

lui-même et il n'est pas sa propre fin. Au commencement, il y a une mesure non mesurée par laquelle il se sait mesuré et ordonné à modifier un système de mesures: il sait qu'il est envoyé pour rendre plus opératoire un système de règles qui a cours dans une totalité partielle pour l'ouvrir sur un ensemble plus compréhensif. Mais il reste vrai que ces mystiques, personnes et doctrines, sont la mesure vivante des spiritualités créatrices et promotrices. Il faut un peu mieux voir comment elles opèrent.

2.8.10 MYSTIQUE. Dans le dernier paragraphe de ce chapitre on va spécifier l'opérateur eschatologique comme une structure dynamique à trois instances: mystique, ascèse, institution (MAI). On commencera par l'explication des mots. Le point de départ du mot mystique (francisé au XIVE siècle) est l'onomatopée mu, qui exprime le bruit produit par une cage thoracique et qui sort de lèvres fermées. Sur cette base ont été formés plusieurs mots au moyen des élargissements g, k, s, t: ainsi, les mots français mu-dix et mu-tisme, le grec mu-s, dont on va voir le développement. Le suffixe -eyô étant causatif-factitif, le grec mus-eyô, devenu muéô, signifie faire fermer la bouche, et aussi les yeux, faire garder le silence et introduire dans l'obscurité. Cette signification a été spécialisée comme terme technique des initiations où les candidats devaient d'abord écouter et se disposer à voir dans les ténèbres. Le mus-tês est donc celui qui, s'étant fermé les yeux et la bouche, a eu des yeux pour voir et des oreilles pour entendre et qui a effectivement vu et entendu les secrets de la tradition spirituelle dans laquelle il est entré. Le myste est un initié. Le suffixe -ikos exprimant l'appartenance, est mustikos tout ce qui a rapport à la condition de myste. Enfin, comme -têrion est un suffixe d'instrument, le mystêrion est un moyen d'initiation, une image sonore ou visuelle qui, surgissant dans le silence ou dans la nuit, révèle à l'esprit le secret de l'esprit. Employé au féminin,

le mot désigne la doctrine secrète et ésotérique réservée aux initiés, et aussi la connaissance seconde, sapientielle et même scientifique de ces doctrines. - Le mot ascèse n'a été francisé qu'au XIXe siècle. Il vient du grec et s'analyse en trois éléments: ask-ê-sis. La base ask- reste inexplicée. Le -ê- apparaît dans le verbe ask-eô, dont voici la séquence probable des significations: 1) il a d'abord voulu dire travailler une matière brute, par exemple la laine; 2) puis donner à une matière quelconque une forme au moyen d'une technique: par exemple orner un cratère; 3) il s'est dit ensuite d'une personne qui s'orne bellement; 4) puis, tournant décisif, des athlètes qui s'exercent, qui donnent à cette espèce de matière brute qu'est leur corps malhabile une forme qui leur permettra de remporter la victoire aux concours; 5) enfin, il s'est dit, dès les grands classiques, de l'exercice des vertus de justice, de force et de piété. Avec le suffixe d'action -ti- (assibilé en -si-), a été obtenu le déverbatif askêsis, d'où vient notre ascèse. L'ascèse est un entraînement méthodique à la vie de l'esprit, un ensemble d'exercices spirituels par lesquels l'ascète anticipe le moment de la lutte et, agissant comme s'il avait déjà à faire face à l'adversaire réel, se dispose à fournir l'effort nécessaire pour l'emporter. L'ascèse est ordinairement l'effet d'une mystique au moins commençante et on s'y encourage à mesure qu'elle donne l'espoir de triompher. - La racine du mot institution a été rappelée au paragraphe 2.6.6; elle signifie être debout, se tenir droit. Sur le participe passé latin sta-tus (qui se tient droit), a été formé le causatif stat-uo, mettre debout, sur pied, établir. Ce sens est précisé par le préverbe in- dans instituo, d'où dérive le substantif institutio, et par là le français institution (XIIe siècle). Une institution est donc le produit terminal d'une activité d'affermissement et de mise sur pied. Toutes les institutions reposent sur la corporalité et le

langage, sur le corps transi de langage, qui est l'institution fondamentale et ce qui fait durer le logos. Elle suppose une certaine mystique attentive à une totalité et à un projet et qui s'impose une certaine ascèse capable de contribuer à réaliser le projet: l'institution est le point d'application d'une mystique ascétiquement agissante ou, inversement, le point d'induction d'une ascèse qui rend possible une mystique rénovatrice. On peut décrire comme suit le processus qui, de la mystique, aboutit à une institution. Quand, dans l'expérience spirituelle, l'esprit se saisit comme esprit, il se connaît comme traversé par une intentionalité pour ainsi dire totale, une ouverture sur l'univers de l'être, une capacité d'adéquation à l'intégralité du réel. Ce qu'il connaît alors, ce n'est pas l'être des choses en elles-mêmes, ni son être unique de sujet pensant, mais une sorte d'auto-affirmation de l'être au fond de lui, dont il est le sujet plus que l'agent. La totalité du monde fait irruption dans sa conscience et l'extasie: en lui quelque chose qui n'est pas lui s'introduit par effraction violente ou lente imprégnation. Et cette totalité s'irradie à partir d'un fragment d'univers dans les deux directions de la subjectivité potentiellement infinie et de l'objectivité sans limite. Les objets qui apparaissent dans le champ de l'expérience spirituelle ouverte sont de possibles centres de concentration et de condensation de l'infinité du monde et de l'infinité du vouloir. Car l'homme est d'emblée un infini désir de liberté qui se trouve lié à un corps et limité par sa situation dans le monde - dans un monde cependant où chaque chose est un fragment qui concourt à rendre tout le reste signifiant. C'est pourquoi il arrive que le vouloir s'éveille à sa propre transcendance et autonomie par l'aperception d'une chose qui devient phénomène, c'est-à-dire qui apparaît, fait une apparition dans une constellation où tout le reste est obscurément signifié. Le tout de l'être et le tout de la personne assoiffée de liberté se rencontrent dans cette miniature et dans cet instant. L'homme et la

chose sont en même temps et l'un par l'autre transfigurés: le sentiment de la limite fait place à la reconnaissance de l'infinitude possible, et l'homme décide, pour faire durer le bienfait de cette illumination, d'accrocher son appétit illimité à ce condensé d'infini grâce auquel il a été éveillé à sa propre infinitude en même temps qu'à celle du monde auquel il est commis. Il met donc cette chose à part du reste, il la déclare sacrée pour lui et pour ceux de son entourage, il s'interdit et il interdit à quiconque d'y toucher: c'est par là qu'il a été délivré de l'angoisse de la limite et de la mort et qu'il continue à bénéficier de la révélation inaugurale et, si elle était abîmée, il serait moins sûr de son destin. On reviendra plus loin (2.9.10) sur l'opération inverse qui va de l'institution à l'ascèse et à la mystique. Il faut encore ici faire comprendre l'opérateur en tant que catégorie eschatologique. L'opérateur entre en action lorsque l'Idée et le futur apparaissent en un point de l'étoffe spirituelle de l'humanité comme non-présents et en exigence de présence active et opérante. Positivement, l'opérateur, surgissant sur le fond d'une intégration éprouvée comme insatisfaisante, est un concentrateur d'énergie spirituelle et en même temps un décompresseur qui force son expression dans le langage. Le bénéficiaire, jusque là accablé même physiquement par le poids de tout ce qui est irrationnel et gauchi dans son comportement et dans celui du groupe, acculé au silence et incapable de prononcer des paroles authentiques parce qu'il sait qu'il est souillé et qu'il habite au milieu d'un peuple aux lèvres impures, se connaît subitement et imprévisiblement comme pardonné et le premier blanchi et purifié, et ensuite comme poussé à proclamer aux autres que le pardon est offert à tous s'ils consentent à se pardonner les uns aux autres de n'être pas chacun à soi tout seul la totalité de l'esprit, et à s'ouvrir aux différences comme à des moyens d'intégration. Mais, comme ses interventions sont escha-

tologiques et viennent intempestivement du futur dans un présent qui n'est point préparé à les accueillir puisque c'est par elles justement que l'ouverture du temps peut être actualisée, il est inévitable qu'il apparaisse comme un prophète de malheur, un rêveur, un idéaliste, un irréaliste, un utopiste. Le mystique est presque forcément persécuté, car sa communauté n'a pas assez souffert pour se connaître comme coupable, aveugle et de connivence avec le mal. Et comme le grand nombre est contre lui, il arrive assez ordinairement qu'il doute de sa mission et que le problème de l'authenticité de son expérience initiale et de son message le tourmente. S'il persévère, ce sera soit parce qu'une nouvelle illumination le confirme dans sa voie difficile soit, plus souvent, parce que, prenant sur lui de rafraîchir le souvenir de son appel, il en maintient l'efficacité par l'exercice, la répétition, la méditation et l'ascèse. Faisant comme si c'était vrai, il fait la vérité, il fait pression pour qu'en s'exprimant elle soit. Il pourra mourir sans assister à une modification notable des coutumes de sa communauté. Mais d'autres après lui, sensibles comme lui et souffrant avec lui plus que les autres des irrationalités communes, maintiendront vivant son message et, quand l'épreuve frappera le groupe, la doctrine existera comme une possible vision du monde et une source d'interprétation des événements difficiles, et le comportement nouveau préconisé par le mystique prophète pourra passer dans les moeurs et être institué. L'histoire est faite de ces institutions, et c'est vers elle que ce traité se tourne maintenant.

## 2.9 HISTOIRE

2.9.0 L'élément futur, espérantiel et filial du temps de l'esprit et l'élément présent, caritatif et fraternel composent avec l'élément passé, pistique et paternel. Plus il s'accumule dans l'Idée d'Homme de contingent devenu nécessaire et déjà là, plus l'eschatologie prend la forme d'un retour sur le passé comme type de tous les passages et de tous les dépassements. L'esprit comme don est de plus en plus tradition et transmission du déjà donné comme condition d'accueil des dons futurs et derniers. L'homme s'éprouve davantage alors comme fils, héritier présomptif et propriétaire éventuel des choses, mais d'un autre côté fraternel, dépositaire et corvéable: et alors s'impose de plus en plus la nécessité de rendre explicites les composantes de la paternité en laquelle se fondent et la filialité et la fraternité. Car grande est la détresse de l'humanité à mesure qu'elle mûrit et qu'elle se laisse obséder par le meurtre du père. Peut-être lui faut-il accepter que le père soit celui qui a la vie en lui et qui la donne à un fils dans la mesure exacte ou celui-ci consent à la perdre pour ceux qui lui sont donnés comme frères. Pour approfondir ce mystère de l'histoire, on développera dans les paragraphes suivants quelques considérations qui semblent converger vers une lumière pour ainsi dire originelle:

1. Entropie
2. Energie
3. Anthropie
4. Eponyme
5. Passé
6. Mémoire
7. Classique
8. Crise
9. Histoire
10. Historiologie
11. Cycles.



2.9.1 ENTROPIE. Entropie est, depuis le XIXe siècle, un terme de thermodynamique, signifiant la quantité d'énergie qui, s'étant dégradée, ne peut plus être mise à profit pour produire une action. Au point de départ, il y a une racine indo-européenne trep- qui veut dire tourner et qui dès lors s'employait métaphoriquement comme en français pour la "tournure" d'esprit, le caractère, la manière habituelle de se comporter. Homère emploie le verbe entrepô en ce sens: c'est l'acte par lequel on se tourne vers une autre personne, en particulier avec respect et révérence. Sophocle et Hippocrate utilisent le substantif entropô dans cette acception de respect et de modestie. L'entropie a donc d'abord désigné une relation de personne à personne où l'une se tourne, se convertit vers l'autre en exprimant par son attitude qu'elle se reconnaît inférieure et subordonnée à elle. Les physiciens modernes en ont étendu d'abord l'emploi à l'ordre matériel où il exprime le second principe de la thermodynamique énoncé ci-dessus. Enfin des théoriciens ont édifié une théorie de l'histoire de l'univers qui serait orienté vers un refroidissement général par suite d'une absence d'échange d'énergie entre les systèmes de masses. Mais d'autres, moins impressionnés par la quantité que par la qualité des formes de la matière, et donc par la complexité de la vie sur la planète, ont trouvé qu'il y a un inverse de l'entropie, dont la vie justement est la forme la plus apparente et qui, généralement parlant, peut être appelée syntropie ou quantité d'énergie qui, profitant de l'entropie, se concentre localement en complexes de plus en plus centrés, où l'énergie dite physique ou hylique est au service d'une forme plus haute de l'énergie qu'on peut qualifier de pneumatique. On récupère ainsi la vieille notion grecque d'entropie comme conversion et modestie.

2.9.2 ENERGIE. La racine indo-européenne werq- veut dire travailler et elle est encore bien apparente dans l'anglais work. En grec, sans la sonante initiale, elle prend la forme d'un nom neutre, ergon. Sur ergon, le grec a créé organon, instrument et "organe" (en français depuis le XIIe siècle). Le français a à son tour formé, sur organe, organiser (XIVe siècle), et sur celui-ci, organisme (XVIIIe). D'autre part, le grec s'était constitué un adjectif pour qualifier un être "en acte", en-erq-ès, et le substantif correspondant, energeia, force en action, dont le français a fait, à partir de la forme latinisée par saint Jérôme, le mot énergie (XVe siècle). Energie et organisme sont les deux pôles autour desquels va se développer ici une réflexion sur le passé du passé humain et par là sur l'avenir de son avenir. - On a déjà commencé à indiquer (2.3.4) comment tout se passe dans le monde comme si la formation des particules en tourbillons ou ondes stationnaires d'énergie était fonction d'une sorte de pression cosmique, comme si la formation des atomes était un effet de la pression galactique, la formation des molécules un effet de la pression stellaire, la formation des cellules un effet de la pression atmosphérique, la formation des vivants supérieurs un effet de la pression biosphérique. Chaque fois qu'il y a progrès de centro-complexification, il faut supposer que l'énergie de fusion prend une forme nouvelle et supérieure. Cette énergie ne vient jamais des structures déjà établies, mais du tout du monde présent à ses parties un peu comme on dit que l'âme est toute entière dans tout le corps et toute entière dans chacune de ses parties afin de se recevoir elle-même par là comme un instrument de son propre devenir dont un autre est l'agent principal. L'homme dont on dit ainsi qu'il a une âme est la forme supérieure de l'énergie. En effet, les structures énumérées ci-dessus manifestent des genèses, dont il sera utile d'examiner le parcours. Les

particules sont aujourd'hui encore des témoins de l'hylogénèse primordiale sur fond de cosmogénèse quand l'énergie commençait à se concentrer: la formation des atomes suppose la concentration des particules en nuages galactiques, celle des molécules suppose la concentration des particules et des atomes en nuages stellaires. La matière vivante, - acides aminés, acides désoxyribonucléiques, virus, bactéries, - est un témoin de la biogénèse sur fond de géogénèse: la formation des protistes puis des métazoaires végétaux suppose la concentration de la matière vivante à l'intérieur de membranes semiperméables et la spécialisation, dans les colonies d'unicellulaires qui proliféraient à la surface des mers précambriennes de tâches fonctionnellement différenciées dans la nutrition, la reproduction, la locomotion. Les différentes espèces animales sont des témoins de la montée de la psychogénèse sur fond d'écogénèse ou de milieux de plus en plus variés: le niveau réflexe du système nerveux a précédé le niveau cérébro-spinal et celui-ci le niveau cortical, lequel a rendu possible le lent processus de céphalisation qui, depuis les Primates de la base du Tertiaire, monte jusqu'à l'Homme. Les lieux sacrés pour les peuples primitifs, les fouilles archéologiques pour les contemporains sont des témoins de l'anthropogénèse ou de la noogénèse, dont il faut dire qu'elle tend à un plafond de pneumogénèse. Car, tandis que les différentes espèces de concentrés matériels d'énergie s'accomplissent en étant subsumés dans des systèmes supérieurs dont chacun pourvoit à sa reproduction selon son espèce, l'homme est une espèce dans le destin de laquelle il est de produire des espèces intelligibles où chacun anticipe chaque fois la totalité de l'esprit et transmet aux autres les fruits cumulatifs des anticipations réussies. Or, on sait que ce que les particules sont à l'énergie, les atomes aux particules, les molécules aux atomes, les bactéries aux macromolécules,

les cellules aux bactéries, les organismes pluricellulaires aux protistes, la ruche l'est aux organismes: car les abeilles y sont ensemble comme un seul vivant où la reine monopolise la fonction de reproduction et où l'énergie de reproduction inhibée chez les autres se spécialise en production, alimentation et défense de ce superorganisme. Mais il y a un seuil au développement de la ruche et en général des colonies d'hyménoptères: elles ne peuvent dépasser une certaine quantité critique sans avoir à essaimer en groupes distincts, indépendants et même ennemis. Mais tout le développement de l'énergie semble tendre à la formation d'un Organisme qui conserverait en lui tous les individus dans lesquels son Idée est simultanément ou successivement subjectée. Ce rêve, ce dessin obscur de l'univers, hante le développement de l'espèce Homo, du zōon logikon, de l'animal parlant-rassemblant, de la parole faite homme. Par le logos, comme puissance de diction et de rassemblement immanente à l'Idée et qui s'auto-détermine dans les langues humaines et fait communier les uns avec les autres de proche en proche tous les sujets de l'esprit, l'humanité est travaillée par le désir d'exister totale et simultanée. Elle est analogue à un Organisme gigantesque et transhistorique dont la partie chaque fois actuelle est l'organon responsable de l'Idée et de l'accomplissement de l'Énergie. Cet organon se donne lui-même dans la langue un organon subordonné par où il compose peu à peu le Discours où il cherche à s'achever. Dans beaucoup de traditions, la notion d'une Parole autorisée et infallible président au groupement et au développement des hommes est absolument centrale. On a déjà dit (2.4.4) qu'elle s'incarne dans le chef, qui est un fils du Ciel. Par cette Parole incarnée, l'Idée cherche à récupérer la totalité de l'énergie pneumo-hylique qui culmine en l'Homme. Réfléchissant aujourd'hui sur cet ensemble de faits historiques qui nous montre

que les premiers hommes, qui étaient chasseurs, vivaient en parasites du monde animal, que les néolithiques tiraient leur subsistance des végétaux, que les chalcolithiques ont domestiqué les métaux, que les alchimistes ont exploité les cristaux et les colloïdes, que les modernes ont successivement analysé les cristaux en molécules, les molécules en atomes, les atomes en particules et les particules en énergie-lumière massifiée, l'humanité faisant ainsi à rebours la récupération de l'énergie dont elle est elle-même le produit terminal, on pourrait penser que, de proche en proche, la Parole doit avoir pour rôle de convertir à l'esprit et de rendre dicibles d'abord les différents niveaux du psychisme, puis les formes de plus en plus primitives de la vie, enfin la matière même. Et à cause de ces épou-ailles sublimes et enivrantes de l'Homme avec la Parole, il est permis de penser que l'imême archaïque de l'Épouse-Vierge-Mère exprime une des plus profondes intuitions de notre espèce sur elle-même, ainsi rendue capable de penser que l'histoire tend, par une sorte d'inhibition de la pulsion biologique à la reproduction, à favoriser de plus en plus la production des espèces intelligibles et à convertir ainsi l'Énergie en puissance de méditation et d'accueil de la Parole omnicompréhensive comme une semence d'éternité.

2.9.3 ANTHROPIE. Anthropie est ici un néologisme. C'est un substantif formé sur l'adjectif grec anthrōpōios au cas que la grammaire usuelle appelle le neutre pluriel: anthrōpōia. Anthrōpos auquel s'ajoute le suffixe -iōs a été analysé ci-dessus (2.7.5). Disséqué dans ses composantes, le suffixe comprend un o qui est la voyelle thématique o/o de la syllabe finale d'anthrōpos, un i qui peut être un suffixe d'appartenance ou peut-être de mouvement (cf. i-rg), et un g qui est un suffixe

non de pluriel mais de collectif. Pour un étymologiste intrépide qui ose penser panchroniquement et faire monter dans la synchronie du lexique pneumométrique en formation les significations diachroniquement accumulées (cf. 2.6.9) des glossèmes qui concourent à rendre ce mot techniquement signifiant, anthrôpeia peut donc vouloir dire l'ensemble des choses qui appartiennent à l'homme ou le concernent, ou peut-être qui se meuvent autour de lui et le mettent lui-même en mouvement. Plus précisément, on définira l'anthropie comme la quantité de chaleur ou d'énergie pneumo-hylique fournie à l'humanité pour soutenir le mouvement qui l'entraîne vers son Idée, énergie qui, apparemment dégradée dans un passé aboli, est en réalité souvent pensée comme totalement récupérable par l'Idée elle-même à mesure que, s'anticipant toujours mieux, elle s'accomplit. Cette définition est calquée sur celle de l'entropie mais elle prend le contre-pied de la position qui fait du second principe de la thermodynamique un principe d'explication de l'univers. Car l'humanité telle qu'elle est pensée par un grand nombre de spiritualités traditionnelles peut être décrite en termes plus modernes comme une forme d'esprit fini qui est lestée de passé et d'une énergie latente déjà utilisée et apparemment dégradée, mais qui se développe par la confiance qu'elle entretient en elle que ce ballast n'est pas un obstacle mais une condition nécessaire à son infinitisation. Cet esprit est fait d'esprits solidaires contribuant par des approximations successives à l'effectuation d'une entéléchie qui était à l'oeuvre dès le commencement et qui préside aux essais auto-correcteurs par lesquels peu à peu se dessine la figure espérée de l'Idée. Le passé est la totalité des formes dessinées en fonction desquelles des traits nouveaux s'essouissent et prennent forme durable à leur tour. Pour beaucoup de modernes, la matière et la vie, l'entropie et son inverse - négentropie ou syntropie - sont simplement

complémentaires, c'est toujours par la déperdition et la dégradation de l'énergie que s'expliquent les centro-complexifications dont l'Hominidé est, sur l'une des planètes du système que les terriens appellent solaire, la figure la plus superbe et sans doute la seule qui soit capable de se voir comme le centre du monde. Mais depuis les anciens jusqu'aux modernes, l'anthropos, quand il adopte ce point de vue physique, est toujours anthropocentrique: le géocentrisme, l'héliocentrisme, le galactocentrisme et le cosmocentrisme ne sont que des variantes de cette attitude toujours possible; l'homme ne cesse pas de s'interroger sur le centre car, même quand il se moque des vieux centrismes, il érige sa science comme centre et la pervertit lui aussi en scientocentrisme qui n'a peut-être pas d'autre différence avec les précédents que celle des représentations qu'il privilégie. Du point de vue de la science physiquement orientée, il est invraisemblable et démentiel de penser que les milliards de galaxies sont ordonnées à cette pointe d'aiguille sur la pointe de la pyramide de l'évolution qu'est la galaxie voisine de la nébuleuse que les terriens appellent Andromède et où, sur un vulgaire astéroïde qui gravite autour de l'un des milliards de soleils de cette galaxie, il y a ces hominidés justement que Micromégas tient dans le creux de sa main. Cependant d'autres points de vue ont été crus possibles et légitimes par les spiritualités. Pour comprendre ces traditions qui ne se sont pas encore ajustées au choc que leur a fait et que leur fera encore la théorie mythique de l'entropie, les interprètes peuvent ici s'exercer à penser que notre physique n'a pas encore la métaphysique qu'elle mérite et que la métaphysique ancienne est seulement de quelques siècles en retard sur notre physique. Qu'ils considèrent donc que les vieilles sagessees étaient elles aussi des réponses à l'effroi provoqué par le silence éternel des

espaces infinis auprès d'hommes qui se trouvaient bien avant nous perdus dans un canton détourné de la nature. Ce n'est pas nous qui avons découvert l'Amérique ni le Ciel immense: ils étaient connus bien avant ce que nous appelons, europocentriquement, la Renaissance, ils étaient occupés, explorés et apprivoisés par des membres de notre espèce aussi intelligente que nous et peut-être plus courageux. Mais tandis que eux ont trouvé la réponse à leur angoisse et l'ont exprimée dans d'admirables au-delà de la physique, nous n'avons pas encore réussi à exorciser par un langage efficace la peur viscérale qui nous étreint et nous jette dans le vide et le néant. Nous ne pouvons nous interroger comme nous le faisons sur le fini et l'infini que parce que leurs sagessees et leurs techniques ont établi les fondements qui rendent possibles de nouvelles interrogations et de nouvelles réponses. Tout compte fait, nous ne sommes pas en avance sur eux, et la notion de progrès a quelque chose de mythique qui a été avec raison dénoncé. Nous sommes relativement en retard sur les anciens, et c'est sans doute parce que nous sentons qu'ils ont beaucoup à nous apprendre que nous redécouvrons avec passion la profondeur de leurs mystiques et de leurs ascèses dans les institutions qu'ils ont créées et qui restent la substructure de nos sociétés. Comme nous venons de découvrir quelques régions inconnues du monde et que nous oublions que les hommes avant nous n'ont jamais cessé d'explorer ce qui était alors découvrable, et que, d'autre part, nous nous laissons dire que quatre-vingt-dix pour cent des savants qui ont jamais existé sur la terre sont nos contemporains, nous sommes éblouis et aveuglés, nous prenons la partie pour le tout, et retombons dans le vice que nous dénonçons chez les primitifs, la mythologie. Car l'entropie comme principe d'explication unique de l'univers n'a probablement rien de scientifique: bien des spiritualités vivantes,



en tout cas, le considèrent comme mythique, au sens péjoratif de ce mot, et pensent que, comme tout mythe, il empêche la connaissance vraie et l'amour. Là donc où la pente de notre science antimétaphysicienne nous incline à penser entropie, le désir de comprendre tout ce qu'il y a à comprendre encourageait les antiques sagessees à penser anthropie, c'est-à-dire quantité (de nous inconnue) d'énergie qui est fournie à l'humanité pour qu'elle aille jusqu'au bout de son rêve malgré le poids des cauchemars qui hantent nos nuits et qui montent de ces passés ancestraux inévitablement imparfaits, gauchis, déviés et peccamineux, - comme seront encore les nôtres pour les générations à venir.

2.9.4 EPONYMIE. On a posé un hypothétique indo-européen eno-mn, moyen d'appel, qui serait la base, au degré zéro, du grec ωνυμα, au degré fléchi du grec ονομα, et au degré plein et long du latin nōmen, et ainsi du français nom (Xe siècle). Sur ωνυμα le grec homérique avait déjà formé formé επωνυμος, nom significatif et surnom, et les classiques Eschyle et Hérodote employaient επωνυμια. Au XVIIIe siècle, les Encyclopédistes ont introduit éponyme en français pour désigner celui qui donne son nom à quelque chose. L'éponymie est donc la pratique de donner à des choses, des institutions et des traditions un nom significatif, qui peut être celui d'un fondateur ou inventeur ou homme influent, ou celui d'un dieu, ou un nom en qui se condense tout un programme. Par exemple, les tribus ouest-sémitiques s'étant alliées se sont donné pour éponyme le nom de Jacob, et s'étant alliées à Edom, elles ont convenu de considérer Jacob et Esau comme les fils d'Isaac, lui-même, avec l'éponyme des Ismaélites, fils d'Abraham. Puis Abraham a été rattaché aux fils de Noé, Noé à Adam, et Adam à Dieu comme son image et sa ressemblance, c'est-à-dire comme son

fils. Ainsi toute l'humanité se voyait fraternelle. On interprétera de la même manière les ethniques grecs: il y avait une confédération qui se disait ionienne, une autre éolienne et une troisième dorienne: s'étant comprises, par opposition à d'autres, comme semblables, elles ont créé les éponymes Ion, Doros et Eolos, qu'elles ont données comme fils d'Hellèn et, par Deucalion (équivalent du Noé biblique) et Prométhée (équivalent à la fois de l'Adam et du serpent génésiaques), elles ont elles aussi remonté jusqu'au Dieu du ciel, Zeus. Nos anthropologues historiens font une démarche analogue: ainsi von Eickstedt, quand il formule l'hypothèse d'une différenciation et d'une séparation des races humaines à partir d'un stock d'Homo Sapiens d'abord concentré en Asie puis se subdivisant en Est-Hominiens, Ouest-Hominiens et Sud-Hominiens de chaque côté des barrières de glace de l'Altaï et de l'Himalaya pour donner respectivement les races modernes jaune, blanche et noire. Comme Sem, Cham et Japhet de la tradition yahviste, ce sont là également des éponymes: les fils de Noé ne sont pas plus mythiques que les trois catégories d'Hominiens de von Eickstedt et, comme celles-ci, celles-là sont basées sur des observations réelles et des raisons objectives; il y a seulement cette différence que l'érosion du temps a fait plus de ravages dans leurs raisons que dans les nôtres. Pour comprendre les anciens, l'interprète moderne a donc besoin de réagir contre la tentation de considérer les traditions anciennes comme mythiques et celles de ses contemporains comme scientifiques. Notre science historique n'est pas plus précise que celle des hommes préhistoriques, mais il est vrai qu'elle a plus de on-dit et d'histoires locales à situer et à relativiser, avant de savoir retenir les éponymes qui ont des chances d'être eschatologiquement orientés et éloquents pour des peuples d'une civilisation planétaire: la mémoire de nos vieillards ne suffit pas à la

têche, et nous avons besoin de plus de recherches, d'hypothèses et de vérifications. Mais les sponymes depuis toujours tendent à une limite, à un nom et à un surnom au-dessus de tout nom. Isra-Ël peut être un cri de guerre: "que triomphe (isra-) Dieu (-el)", et dans ce cri se condense le programme des tribus araméennes qui rêvaient de conquérir Canaan et qui mettaient leur confiance, autant et plus que dans leur alliance et leur armement, dans la puissance du Nom qu'ils clamaient tous ensemble. Elie (El-i-yah) signifie "Yahu est mon (-i-) Dieu (El-)", et ce nom est le programme de toute une école de reyahvisation de la tradition mosaïque pour qui Yahu ou Yahweh était le nom unique que devait révéler Israël: un Thebrite de Transjordanie a travaillé à réaliser ce programme, et son nom, ou son surnom, servira maintes fois ensuite à patronner des mouvements réformistes. On dira la même chose du nom Yeho-shuah ("que Yahweh sauve!") qui fut le nom de Josué et de Jésus. Quand la prophétie ou l'esprit de conversion à un Surnom ont fait défaut et qu'ont manqué les hommes courageux pour le rendre honoré et efficace, on a rêvé d'un retour d'Elie ou de Jésus. Longtemps peut-être, le nom a pu exister comme une invraisemblable épave dans l'esprit des peuples, soit flottant à la dérive sur quelque océan sans rivage, soit prisonnier de tourbillons ou de cyclones, mais un jour vient où il apparaît de nouveau comme un symbole disponible et peut être dirigé par des courants de fond aux abords de quelque îlot hospitalier où il recommence à être pour quelques méditatifs de nouveau signifiant et puissant. C'est ainsi que le passé comme figure du temps de l'esprit sert de germe et de raison séminale à des développements inédits.

2.9.5 PASSE. Etant donné nos prémisses (1.3.2), il est ici

possible à priori de considérer le passé: premièrement, comme une quantité lexicale ou un signifiant distinct de deux autres appelés présent et futur; deuxièmement, comme un signifié qui appartient à une série de champs de significations synchroniquement et diachroniquement ordonnés; troisièmement, comme un condensé d'image valorielle et par là comme un référent de réalité ou de ce qui est cru tel. D'autre part, la pneumométrie est pour nous un ensemble d'exercices qui disposent à l'interprétation. Cela étant, il semble convenir que notre réflexion sur le passé parte de ce mot même en tant qu'institué, lexicalisé et atomisé, médite ensuite sur le réseau de significations dont les fils s'entrecroisent en lui, et s'efforce enfin de coïncider avec l'expression virtuellement mystique dont il est la doublure intentionnelle. C'est à ce dernier plan qu'il apparaît comme homologue à ce que d'autres systèmes de référence appellent la paternité ou la foi, elles-mêmes chaque fois contredistinguées de la filialité et de la fraternité, de l'espérance et de la charité. - Au point de départ du mot français "passé", on peut mettre une racine indo-européenne, pet-, qui veut dire étendre, comme par exemple dans le grec petannumi. Cette racine au degré zéro et élargie par le suffixe -a- qui indique l'état a fourni au latin le verbe patere, être étendu, déployé, ouvert, "patent". Il se peut que la même racine, avec infixe nasal et dentale sonore, soit à la base du latin pando, étendre. En tout cas, c'est de ce dernier verbe que pas-sus est dérivé: il a été spécialisé au sens d'écartement des jambes et ainsi de "pas", lequel est apparu en français dès le XIe siècle. C'est sur passus que le latin populaire a créé le causatif passare, avec le sens de faire des pas et donc d'être un "passant". Sitôt apparu en français, les mots "pas" et "passé" ont produit les dérivés trépas et trépassé, et ce n'est qu'au XVIIe siècle que le mot "passé" a commencé à désigner une instance du temps. - Ce qui nous intéresse ici c'est le rapport qui unit passé

et trépassé. Dans le concept de (tré)passé, il y a une suite de représentations qui sont, dans l'ordre de leur apparition, des références d'abord à l'étendue, puis au parcours d'un intervalle entre deux points d'une étendue, enfin au mobile, - matériel ou spirituel. Le principe du développement des significations est l'analogie: elle a fait évoluer le sens de l'espace au temps puis à une origine (MTE inversé). Celle-ci est visée plutôt que vue, crue présente quelque part plutôt que représentée, elle est comprise comme une participation au mouvement et à la mesure de l'esprit par lui-même sous sa figure de passé. L'esprit a aperçu et exprimé d'abord l'espace, mais il avait d'abord pensé vitalement l'esprit lui-même en état d'auto-expression corporelle vers le monde et autrui. C'est ainsi qu'il a été rendu capable de se désigner comme esprit par le détour d'une première couche de signification dont il a saisi l'inadéquation à son vouloir-dire. Les trépassés étaient déjà présents à l'esprit avant qu'il se mette à les signifier par ce mot pour renouveler la connaissance amoureuse que, par un homme représentatif, l'esprit décide d'entretenir dans un certain milieu. Les créateurs français du mot ont ainsi réinventé une vieille image susceptible d'exercer la mort: le passage de ce monde aux pères. Aux yeux et pour le cœur de ceux qui expriment ainsi l'événement du mourir des autres et du leur propre anticipé, les pères ne sont pas rien, ni les récits qui les disent réels et vivants, mais ils donnent leur assentiment à la vérité qui a fait vivre et engendrer leurs prédécesseurs et qui, pensent-ils, les fera vivre aussi au-delà de la cessation du mode actuel d'existence. Si cette analyse réussit à suggérer une démarche peut-être essentielle de l'esprit, il faut sans doute conclure que les plus anciens hommes avaient eux aussi une connaissance amoureuse du temps sous sa figure de passé. Pourtant, ceux parmi nous qui ont dû recourir à des documents écrits pour

connaître le passé des sociétés complexes et qui ont pu apprécier la valeur de la critique des témoignages par comparaison à celle des on-dit de maintes traditions orales, ont jugé que les peuples sans écriture n'avaient pas d'histoire et que l'homme d'avant l'invention des hiéroglyphes était préhistorique. Mais si l'expressivité humaine, avant d'être empirico-intellectivo-rationnelle, est expérientio-ludico-dramatique et même conscientio-verbo-amoureuse (2.4.1-6), et donc essentiellement "corporelle" (2.5.7), épiphonique, gesticulatoire, et indivisiblement visible et sonore, il est possible et probable que l'écriture ait eu dès l'origine des équivalents fonctionnels, que les glyphes de l'Age du Bronze n'ont fait que spécialiser. Et si le "passé" est en premier lieu ce qui s'écrit et s'inscrit dans le corps, les habitudes, les institutions, les manières de faire et de dire, qui ainsi déterminent une intentionnalité finie de l'esprit, il faut dire que les "préhistoriques" avaient un passé et un passé connu comme tel, et donc une histoire, et que ce sont des mal nommés. Car l'expression est le corrélat apparent de la pression "anthropique" (2.9.3), et le langage a dû apparaître en même temps que l'homme. Au moment même, par conséquent, où les tout premiers hommes ont parlé, ils se sont rendu compte qu'ils avaient dit et que c'est par rapport à ce dit désormais passé qu'ils devaient poursuivre leur discours, contraints à être logique, et donc soit à corriger ou nier ce qui s'avérait inadéquat ou faux, soit à réaffirmer et développer ce qui se révélait conforme à une situation présente et conforme à une situation prochaine prévisible. On peut donc opérer avec l'hypothèse que, d'une part, ils éprouvaient, pensaient, appréciaient et exprimaient le passé comme nous: par exemple, les Latins disaient præterita et les Grecs γενέθμενα, mais que, d'autre part, ils recouraient aussi à une autre sorte de passé qu'on peut appeler le culte des morts.

Entre les trépassés, qui restent considérés comme des personnes et qui figurent dans les récits comme des "dramatic personae", et le passé impersonnel de la langue qui en fait un substantif à proportion peut-être où elle dépersonnalise les actes et en fait des événements, l'équilibre est sans doute partout précaire, changeant et difficilement mesurable, mais il se peut que l'on ait le droit de dire que, pour la majorité des anciens, le système des représentations et des affectivités avait réussi à l'articuler autour des défunts toujours vivants, au moins dans le discours solennel des fêtes, tandis que pour la majorité des modernes occidentaux, il s'articule plus spontanément autour d'un passé neutre et abstrait, et laisse hors de soi le problème de la vie des sens-vie. Tout semble se passer comme si c'était là un mystère que les peuples simples ont empêché de se dégrader en problème insoluble et mortel, et comme s'ils avaient réussi à articuler une question et à lui trouver une réponse qui leur a permis de survivre, au lieu que, ne l'ayant ni articulé ni résolu à proportion de la complexité de nos sociétés et n'ayant pas de passé qui soit une dimension vivante d'un temps de l'esprit commun à tous ceux qui ont à vivre ensemble sur une planète désormais solidaire, nous en étions encore à imaginer seulement un équilibre des représentations où pour nous aussi la crainte de la mort et du passé néantisant serait exorcisée. On dirait qu'entre le futur où s'anticipe l'Idée et le passé où elle stocke ses réalisations partielles se creusait pour nous un fossé pour le moment infranchissable qu'aucun présent vraisemblable ne peut combler. Mais cette distension est peut-être une condition nécessaire à l'intelligence des situations dans lesquelles les anciens étaient placés avant de trouver les solutions dont nous voyons qu'elles affleurent dans les documents qui nous restent d'eux. Si nous cessons de prendre ces textes comme seulement des données et savons les considérer comme des donations de sens, nous nous rendons peut-être capables,

par l'interprétation, de contribuer à créer le climat dans lequel a quelque chance d'émerger puis d'être généralisé un passé qui serait exemplaire et vivifiant pour l'ensemble de l'humanité de demain.

2.9.6 MEMOIRE. Mémoire est un vieux mot français du XI<sup>e</sup> siècle; il a été employé au XIII<sup>e</sup> au masculin pour désigner un écrit qui aide à rappeler quelque chose, par exemple une dette. Le mot latin était memor-ia, qui est un substantif formé sur memor, qui se souvient, et il désigne le fait ou l'acte de se souvenir. Me-mor est un redoublement simple d'une racine indo-européenne (s)mer-, qui signifie se soucier de. La formation nominale à redoublement et les formations verbales au parfait (latin memini, grec memnēmai) à redoublement également, semblent condenser une phrase en un mot expressif et intensif, quelque chose comme "j'y pense, j'y pense". La racine peut être celle du grec meros, part, et du latin merere, avoir part à quelque chose. Si, ainsi parvenue au point de départ, on revient vers le point d'arrivée, on peut trouver que la séquence des significations reproduit la structure étagée de l'esprit déjà étudiée à 2.4.1-6. Les souvenirs peuvent être objets de science, les soucis la matière de la structure ludique, et les participations des réponses à des appels. C'est le sens premier et radical qui éclaire les autres. La mémoire syneidétique est identiquement la con-science, le co-savoir, la participation au savoir-pouvoir d'une collectivité historique. Or, engagée dans les soucis et dans les drames de l'existence historique, il s'avère que cette mémoire est sélective, qu'elle choisit de se souvenir de ce qui chaque fois importe à son avenir et à son présent, et qu'elle remodèle le passé à l'image du futur espéré. De même que, par un phénomène dit de ferro-électricité, une partie de la matière vivante, par exemple les acides ribonucléiques, reste



déterminée par les champs électro-magnétiques dans lesquels elle a été placée et, à l'inverse de l'esprit, en "garde le souvenir", ainsi inversement, l'esprit, comme la matière, peut être dit recevoir des champs de forces spirituelles ou ses sujets ont été successivement placés des orientations qui conditionnent ses auto-déterminations subséquentes. Mais de même qu'un champ magnétique bio-électrique plus puissant peut faire dans la matière déjà déterminée des transmutations qui réorientent les molécules et mettent leurs énergies au service d'un programme de vie émanant d'un code génétique plus complexe, de même un champ spirituel de plus grande intensité peut si bien transvaluer le passé de l'esprit qu'il imprime à son inertie une signification et une efficacité nouvelles. On voit ainsi que l'oubli est le revers de cette activité spirituelle de réminiscence sélective. Or, oublier, - en latin ob-li-tare, - est un mot qui repose sur une représentation indo-européenne (racine lai-) qui évoque l'acte de verser un liquide gras pour couvrir et effacer quelque chose. Ce quelque chose peut être une écriture, et une écriture qui gardait le souvenir de sommes dues ou de querelles revanchardes. Mais celui qui a décidé de se réconcilier, le groupe qui a décidé de faire alliance avec un groupe voisin jusque là ennemi, efface les écritures mémoratives et remet sa dette à son débiteur: on efface la dette comme le péché. Ainsi, trop se souvenir et trop oublier sont également dommageables. Il faut savoir oublier les manquements des autres et se souvenir de leurs bontés. A la limite, l'esprit poserait ici une communauté absolument fraternelle d'esprits finis qui s'exercerait à ne plus se souvenir que des bienfaits, et même un esprit absolu qui n'aurait plus à se souvenir des fautes parce qu'il n'y en aurait plus dans l'esprit fini, lequel serait ainsi devenu miséricordieux et parfait comme Celui-là est posé parfait et miséricordieux. Cette position

est une limite, au delà de toute science historique, de toute décision dramatique et de toute capacité actuelle d'écoute de l'esprit, mais c'est peut-être sa possibilité qui donne la raison de la condition, de la structure, de la genèse et de la dialectique concrètes de la conscience.

2.9.7 CLASSIQUE. C'est un dérivé du latin cla-ss-icus, où -icus est un suffixe d'appartenance, -ss- un suffixe semblable à celui qui figure dans tu-ss-ia et ma-ss-is, et cla- une forme de la racine du verbe calo, appeler. Classis a voulu dire successivement: appel, puis groupe d'appelés, ensuite première classe de citoyens répondant à l'appel, plus tard citoyen de première classe, enfin écrivain de premier rang. C'est en ce dernier sens que l'adjectif classicus a été francisé en 1548; depuis 1798, il caractérise les grands écrivains du XVIIIe siècle; depuis la fin du siècle dernier, il se dit de tous les classicistes. Il sera employé ici comme terme technique d'histoire mondiale au sens qu'on va dire. La classis est un appel, et un appel aux armes, et les classiques sont ceux qui fournissent à leurs successeurs des normes d'excellence ou des armes pour lutter contre la médiocrité de l'expression. Ayant donné une forme exemplaire à l'appel du héros, ils définissent ceux qui les suivent comme postclassiques et ceux qui les précèdent comme préclassiques. C'est ce qu'il faut expliquer dans ce paragraphe. - Déjà, le théorème CMF a trouvé à s'appliquer plusieurs fois, en particulier pour l'analyse de la structure de l'esprit. Or si, comme le devenir d'après l'être, on définit l'histoire d'après l'esprit comme étant le déploiement de ses virtualités, on doit aussi pouvoir poser comme sa structure heuristique intégrale un commencement, un milieu et une fin. Et si la structure de l'esprit peut être utilement visée par la triade CVA (2.4.6), on pourra dire que l'histoire

humaine a commencé comme émergence de la conscience, poursuit son cours comme croissance du logos et de la culture, et aspire à une amorisation intégrale de tout le tissu humain. Que l'histoire ait commencé et doive finir, les spécialistes de l'histoire naturelle en tout cas n'en doutent point. La difficulté est de déterminer la relation intelligible qui s'étend et s'étire entre le principe et le terme et dont, si on en connaissait le milieu, on pourrait préciser un peu mieux le sens et la direction. - Une première approximation part de l'analogie de l'homme et de l'humanité, de l'ontogenèse et de la phylogenèse, l'humanité étant comme un seul homme qui apprendrait toujours et qui, corrigeant à mesure les déviations de sa trajectoire, s'ajusterait de mieux en mieux sur son astre. A la naissance, à la croissance et à la dégénérescence (NCD) des individus correspondraient alors celles du genre humain tout entier. Mais si les origines et les fins échappent à la science, la croissance est observable et ses phases peuvent être mesurées; précisant donc l'analogie, on posera une triade intérieure à la précédente: enfance, adolescence, maturité (EAM), et on cherchera, par la connaissance de l'adolescence ontogénétique, à circonscrire celle de tout le phylum humain. Si cet âge de la vie est celui qu'on peut décrire brièvement comme caractérisé par l'importance de la raison et du discours, la période axiale devrait être un grand âge de raison et un tournant rationnel qui importe à la suite de l'histoire. - Une deuxième approximation est celle, non plus de l'analogie biopsychique, mais de la théorie socio-historique. Supposant que l'histoire a un milieu, on posera comme limite vers son commencement le couple et la famille nucléaire, comme limite vers son terme l'humanité totale devenue une seule famille et comme une unique conjugalité, et comme entre-deux une série de séries variables mais elle-même orientées par un processus de centro-complexité. Ce centre peut être

indiqué par le mot, lui-même controversé il est vrai, de nation, si on entend ce mot au sens de groupe historico-linguistico-territorial, ayant une mémoire, une culture et un projet communs d'aménagement du territoire. Et comme la nation est elle-même intermédiaire entre, d'une part, des groupements superfamiliaux et superclaniques ou des fédérations tribales et, d'autre part, des états plurinationaux ou blocs continentaux encore en lutte les uns contre les autres, ce serait au moment de l'émergence pour la première fois de totalités nationales ayant le sentiment que ce type d'expérience historique est normatif pour la suite de l'histoire, qu'il faudrait placer le milieu du développement historique de l'humanité. - La troisième approximation, bien qu'elle soit l'effet d'une sélection sévère opérée parmi les données, est strictement positive. Elle consiste à attacher de l'importance au fait de la simultanéité de l'émergence, - peu avant ou peu après le début du deuxième tiers du premier millénaire avant J.-C., sur le pourtour méridional de l'Eurasie, - des sociétés qu'on appelle classiques: chinoise, indienne, iranienne, israélite, grecque et romaine. Qu'on assigne à cette époque une durée de quelques siècles ou d'un millénaire importe peu. Pour en reconnaître l'importance et en faire le pivot sur lequel le mouvement de l'esprit fini prend un virage universellement significatif, il suffit d'admettre: premièrement, que les traditions écrites de ces sociétés ont été comprises par leurs contemporains comme exemplaires; deuxièmement, qu'elles ont ensuite servi de modèles à des séries de renaissances et de réformes qui s'appuyaient chaque fois sur un retour aux origines; troisièmement, qu'elles sont devenues normatives pour les populations dites barbares que les empires ont policées; quatrièmement, qu'elles font désormais partie du trésor commun de l'humanité dite civilisée; cinquièmement, que c'est à partir d'elles que la partie économiquement et politiquement

la plus avancée de l'humanité s'intéresse à cette partie importante des traditions qui est conservée par des peuples d'économie et de structure sociale moins complexes. Si donc, c'est en pivotant autour des traditions classiques que l'humanité actuelle non seulement se pense mais s'exerce à se vouloir et à se faire virtuellement une en intégrant dans sa tradition vivante et réinterprétant ce qui a pu lui sembler d'abord des balbutiements de son enfance, il semble légitime d'appeler préclassique tout ce qui précède cette période axiale et tout ce qui n'a pas atteint ou ne se trouve pas dans une situation où serait vérifiable le niveau national de l'organisation, et postclassique tout ce qui suit cette période et ne peut plus, sans culpabilité ni mauvaise conscience, se fixer au stade soit national soit plurinational et préplanétaire de l'organisation de l'espèce. - La structure de l'histoire, PCP (Préclassique-Classique-Postclassique), est comme les autres, heuristique. Elle est scientifique en ce sens qu'elle fournit un des concepts opératoires au moyen de quoi il est toujours possible de critiquer et de réviser les faits dits établis et les séquences dites vérifiées. Cette structure ne nous permet pas de nous situer nous-mêmes dans un temps absolu et hors de tout cadre de référence; elle ne nous autorise pas à nous considérer comme ayant dépassé les classiques et en progrès sur tout ce qui nous a précédés. Elle ne sera pas non plus en contradiction avec une possible philosophie de l'histoire qui, dans quelques siècles ou millénaires pourrait juger que notre pensée n'est qu'une variante de celle des classiques que nous qualifions d'anciens. Si les historiens de l'an 3000 disposent d'assez de documents sur la civilisation qui s'appelait elle-même occidentale par opposition à une autre qu'elle qualifiait d'orientale et d'autres qu'elle dénommait primitives, ils trouveront probablement que nous majorions notre importance dans la totalité

de l'histoire et celle aussi que nous accordons aux classiques. Plusieurs parmi eux, chez qui prévaudra une attitude intellectuelle semblable à celle de nos structuralistes, jugeront même sans doute que ce schème historico-génétique est insuffisamment pneumométrique et que les diverses sociétés ressemblent plutôt à des organes d'un unique organisme qui organisent localement et fonctionnellement des substrats cellulaires sans âge ou indétables, et qui sont plutôt dans des rapports de coexistence et de coéfficience que dans des relations de succession. Et il se peut que du point de vue intégral du temps de l'esprit, nos divisions de l'histoire ne soient que des concepts opératoires. Mais ils sont au moins cela pour quelque temps et pour quelques-uns, et cela suffit à l'usage qu'il est aujourd'hui possible de faire des matériaux et des instruments actuellement disponibles. D'après la présente pneumométrie, on ne peut pas en dire autant du schème positiviste des trois âges. Selon nous, la théologie, la métaphysique et la science sont des constantes de l'humanité; dans l'essence de qui il est d'être en relation, positive ou négative, avec l'absolu, avec elle-même et avec la nature. On peut soutenir sans paradoxe qu'il y avait chez les préhistoriques l'équivalent de notre positivité, de notre positivisme et de notre athéisme même, et qu'il y a chez les plus savants de nos contemporains une piété parfois aussi théologale, malgré qu'elle en ait, que celle de ceux que nous appelions naguère primitifs et que nous appelons encore préhistoriques et préscientifiques. Nous avons aimé opposer le mythos archaïque à notre logos classique, les peuples de la nature aux peuples de la raison, les sauvages aux civilisés, mais nous avons commencé à apprendre qu'il y a du logos dans le mythos et du mythe dans la raison, de la sauvagerie chez les soi-disant civilisés et de la civilité chez les silvicoles. Les mythes des anciens sont analogues à nos consti-

tutions et à nos histoires nationales: comme eux, nous les refaisons périodiquement, afin d'être fidèles au passé et de tirer de notre trésor du neuf en même temps que du vieux. Nous n'avons pas plus de vérité qu'ils en avaient, car elle n'est pas quantitative mais une qualité du jugement et un moyen de résoudre les crises, comme on va le dire au paragraphe suivant. Leur approximation de la vérité est utile à notre effort, et nos essais sont pour eux tantôt prestigieux tantôt horrifiants. Si nous aimons parler de leurs sorciers, ils trouvent aussi que nous sommes de mauvais magiciens, des hommes dégénérés qui prennent leurs belles paroles pour des puissances réellement efficaces. Nous ne pouvons démontrer que nous avons raison contre eux. Et s'il s'avérait qu'ils sont plus petits que nous, encore faudrait-il que nous admettions qu'on a souvent besoin d'un plus petit que soi. C'est dans ces dispositions qu'il est possible à des sociétés qui se pensent comme postclassiques de se mettre à l'interprétation des traditions anciennes avec un infini respect.

2.9.8 CRISE. La racine indo-européenne est k<sub>er</sub>-, trancher. Par un élargissement -i au degré zéro de la racine (k<sub>r</sub>-) est obtenue la base k<sub>ri</sub>-, qu'on trouve dans le verbe grec k<sub>ri</sub>-nō, et le verbe latin cern-ō, trancher, dis-cern-er, (en français, XIIIe siècle), juger, et aussi dans le substantif k<sub>ri</sub>-sis, jugement. Ce dernier a connu deux développements importants qui vont faire l'objet de ce paragraphe: d'une part dans la tradition judéo-chrétienne où il désigne le jugement soit final soit immanent à l'histoire, d'autre part dans le vocabulaire médical grec puis latin où il désigne une "crise", un moment critique, une phase décisive de la vie de l'organisme. C'est en ce sens que le français l'a employé d'abord (XIVe siècle), avant de l'utiliser au sens moral (XVIIe), puis politique et économique. Il semble bien qu'on puisse dire qu'une crise est une

forme de retour aux origines et aux fondements, un point d'arrivée qui peut être un nouveau point de départ. - Une maladie est une crise, un jugement porté par la vie elle-même sur les formes qu'elle se donne. Car la vie poursuit un dessein de durée, elle commence avec une certaine matière qu'elle informe d'une certaine manière, mais c'est toujours pour la refondre et la réorganiser en fonction de matières et de milieux nouveaux. La crise manifeste qu'une déstructuration est en cours et qu'une nouvelle structure peut émerger après que le jugement porté sur la structure antérieure comme inadéquate aura provoqué une conversion de l'énergie. Ce que la vie fait de façon intelligible mais non intelligente, l'homme doit le faire intelligemment. Partout, les personnes âgées au moins savent que la vie humaine est faite de crises: de naissance, d'adolescence, de maturité; que les meilleurs sont ceux qui ont su ou qui ont pu chaque fois juger que leur équilibre antérieur était en retard sur les exigences de l'esprit; et que l'éducation consiste le plus souvent à aider les esprits à profiter des crises qui surgissent et même parfois à les susciter et à les exploiter. Mais il n'y a pas que les individus qui passent par des phases critiques, les sociétés aussi peuvent être malades. Quand des conflits graves éclatent entre des individus ou des familles et menacent de rompre la cohésion de la communauté locale parce qu'ils sont le symptôme d'une maladie qui peut être chronique et mortelle, les responsables s'appliquent à porter un diagnostic sur l'état du groupe, à discerner les causes du mal et à y porter remède. Ils sont alors des juges et des médecins. Mais il arrive que les juges sont iniques et vénaux, vendus aux puissants qui abusent de leur pouvoir. Alors les plus faibles rêvent d'un juste juge, d'un juge des juges, d'un roi pacificateur, protecteur des pauvres, des veuves et des orphelins. Mais les rois sont souvent injustes eux aussi et, parfois les cours suprêmes de justice sont des cours d'injustice.



Il ne reste plus alors aux petits qu'à rêver d'un Juge et d'un Tribunal devant lequel, à la mort au moins, seront aussi traduits les rois. Depuis le début de l'Age du Bronze et l'avènement des grands royaumes, l'imême du Jugement existe dans les traditions spirituelles de l'humanité avec tout le vocabulaire approprié des crimes et des calomnies, des coupables et des innocents, des justifiés et des condamnés, des plaidoyers et des réquisitoires, des sentences et des exécutions, des amnisties et des pardons, des récompenses et des tourments, et aussi du Juge et de ses assesseurs, de l'avocat ou du paraclet, du satan ou de l'accusateur. - Ce jugement est eschatologique, mais l'eschatologie comme logos de l'eschaton n'est pas seulement future mais aussi en voie de réalisation dans le monde, et même passée et déjà originelle. On peut dire que toutes les sociétés et toutes les générations se découvrent un jour ou l'autre traduites en procès, présumées coupables et responsables d'une partie des crimes et des injustices qui déchirent le tissu de l'organisme humain et provoquent ces crises spectaculaires que sont les bouleversements sociaux et les délires paranoïaques. Les individus et les groupes sont habités par un sentiment de culpabilité, le sentiment d'être responsables d'un mal, impuissants à rétablir l'ordre, et menacés par les foudres d'une justice immanente. Et parce qu'ils ont peur d'être accusés, ils accusent: ainsi font les sexes, les âges, les générations et les peuples. Ce cercle est infernal et ne peut être brisé que par l'indulgence rayonnante de ceux qui sont eux-mêmes miséricordieux parce qu'ils se savent pécheurs pardonnés. On possède sans doute là l'une des principales clés de l'histoire. Peut-être le passé ne sera-t-il passé et le présent totalement arrivé que lorsque les tout derniers hommes auront achevé de pardonner aux tout premiers, et même au Tout Premier, la faute initiale ou fondamentale, la condition elle-même

de l'homme qui semble destiné à rester jusqu'à la fin pluriel et en mal d'unité. Il avait sans doute profondément réfléchi sur l'histoire le vieil auteur yahviste qui a représenté un Yahweh Elohim, un roi-juge des juges, interrogeant un Adam originel sur sa faute et le condamnant à une peine médicinale qu'il se charge lui-même de faire accepter à longueur de siècles et de millénaires à la suite des générations, et en comparaison de laquelle la manducation prématurée du fruit de l'arbre de vie aurait été un poison mortel: en refusant la mort, l'Adam aurait empêché l'Idée d'Homme de s'accomplir et chaque homme d'être un jour pour toujours réuni à ses pères et à son Père. Le yahviste avait compris que les jugements des hommes ne sont que la répétition d'un jugement archétypal qui a été porté à l'orée des temps et dont les effets se font toujours sentir dans la transconscience de chaque sujet de l'esprit.

2.9.9 HISTOIRE. Ce mot apparaît en français dès la première moitié du XIIe siècle, comme une francisation du latin historia, qui n'était qu'une translittération d'un mot grec. Chez les classiques de la Grèce, historia voulait dire surtout recherche, enquête. Ses éléments et sa formation sont indo-européens: hie-tor-i-a. Hie- vient de la racine weid-, qui est celle du latin video et par là du français voir (2.7.1): en indo-européen, ce voir n'était pas que sensible mais aussi intellectuel et spirituel, il devait se dire des visions et de la clairvoyance autant que de la vue, et ce sens fort se trouve encore dans le verbe grec par lequel commence la formule du serment: ia-tê Zeus, que le Dieu du Ciel voit (et sache)! Le suffixe -tor- étant caractéristique des noms d'auteur, le hie-tôr est celui qui fait voir et savoir parce qu'il a vu et qu'il sait, c'est donc en même temps le témoin et le juge, ces deux sens étant attestés dans Homère. Suffixé par -evr/-i- factitif, histôr donne d'abord le verbe

histor-ayê, devenu historê, avec le sens de faire enquête, chercher des témoignages, produire des témoins et plus généralement chercher. Histori-a est un déverbatif signifiant recherche (en vue d'un procès), enquête (judiciaire). L'Historia est donc l'ensemble des activités (-a) par lesquelles on produit (-i) les textes ou les personnes qui font (-tor-) savoir (hie-). Comme l'activité historique produit des témoins, il convient d'analyser aussi ce mot. Témoin (en français depuis le XIIe siècle) vient du latin testimōnium, ensemble d'indices ou de preuves. Le suffixe -mōnium se retrouve dans patri-mōnium, ensemble de biens appartenant au père, patrimoine. Le premier membre du composé vient, par un plus ancien terstis, de tri-sti-s, c'est-à-dire celui(-s) qui se tient (sti-) en tiers (tri-) à côté de chacune des parties qui est traduite au tribunal. Le tiers est l'au-delà de deux (tr-i, cf. 2.1.2), et dans le comput fermé de la pensée trinitaire le tiers est cela au-delà de quoi on ne peut aller. Pour l'histoire, la parole du témoin est le fondement dernier du savoir. Cependant, si les juges font jurer les témoins et les soumettent à des ordalies, c'est qu'ils peuvent mentir. Et si c'est Dieu que les témoins prennent à témoin, c'est qu'on a eu besoin de poser un tiers absolu, un témoin qui sait absolument et dans la nature duquel il devrait être de ne pas pouvoir mentir et d'être vrai. La cri-tique ne porte donc pas uniquement sur les actions, mais aussi sur les paroles qui les rapportent, et pas seulement sur les paroles et les textes mais aussi sur ceux qui parlent, et pas seulement sur ceux-ci mais sur la possibilité elle-même de la vérité. Car si, avant de porter le jugement, on fait la critique des témoignages et des témoins, et plus généralement, dans les sociétés avancées, sur les conditions de possibilité de la connaissance vraie, ce ne peut être que parce qu'on croit qu'il est souhaitable que la vérité soit une qualité du jugement et qu'elle soit

ultimement fondées sur un incontestable qui s'atteste absolument. La pratique du tribunal a donc été une des nombreuses voies suivies par les spiritualités jusqu'à tout récemment pour affirmer l'existence de ce que, d'après des expériences différentes, les illuminés et les voyants ont appelé "Dieu" (2.5.4). Même les sociétés qui ne font plus usage des concepts dits religieux parlent toujours du Tribunal de l'Histoire et de la Justice avec des majuscules, et elles se livrent avec ardeur et fureur même à la critique des témoignages: tant elles ont peur d'être trompées. Elles ont un sentiment profond de culpabilité et la hantise de se justifier ou de l'être par qui de droit. Leur passion du passé est l'expression tourmentée du désir et de l'espoir qu'elles ont que sa clarification dégage l'espace d'un avenir meilleur, et que cet avenir existe non seulement pour les hommes à venir mais aussi pour ceux dont nos langues disent qu'ils sont trépassés. Car l'histoire est vécue comme un jugement et en même temps comme tendue vers une absolution, un pardon, une réconciliation, une apocatastase universelle, une dimension de l'eschatologie. Ce contexte était déjà celui où se trouvait Hérodote que nous appelons le père de l'histoire (écrite et occidentale). Hérodote a donné à son ouvrage le nom d'Historias, c'est-à-dire d'ensemble d'enquêtes judiciaires destinées à produire, devant ce que nous appelons le tribunal de l'histoire et qu'il persistait à concevoir comme le tribunal divin, la victoire inespérée du petit peuple grec à Marathon et à Salamine sur les armées innombrables de Darius et de Xerxès: il interprétait la défaite des Mèdes comme un châtimeut divin de leur démesure, et la victoire grecque comme une justification de leur bon droit. C'est à la même eschatologie réalisée qu'appartiennent aussi bien le théologème johannique du jugement accompli en Jésus-Christ que le philosophème hégélien de l'histoire universelle conçue comme jugement du monde: "Die

Weltgeschichte ist das Weltgericht". On voit aussi par là que les critiques qui prétendent qu'il faut expliquer chaque auteur par lui-même et chaque tradition par son vocabulaire propre, et qui contestent en particulier qu'on puisse appliquer aux traditions qui n'utilisent pas notre mot d'histoire le concept de l'histoire, manquent à comprendre que, en dessous du vocabulaire occidental comme ensemble de quantités lexicales, est à l'oeuvre un champ sémantique de pressions signifiantes, et en dessous de ce champ une imagerie qui colle aux expériences fondamentales de l'homme et qui est universelle. La catégorie du jugement et de l'activité critique et judiciaire doit être quelque chose comme une "forme a priori" de l'esprit auto-temporalisant. Et la traduction fait partie intégrante de l'activité auto-expressive de l'esprit fini: si elle trahit ("trahit") souvent les nuances propres à chaque formulation particulière, plus souvent elle transmet ("trahit") à d'autres le moyen de faire produire davantage à la pression transtemporelle et transindividuelle de l'esprit protologique. Car l'intentionnalité finie de l'esprit ne sera épuisée que lorsque l'Idée sera parvenue à sa perfection, ce qui oblige à réexprimer les dires anciens. Si ceux-ci sont toujours susceptibles de parler, c'est qu'ils sont comme des mots dans une phrase inachevée, ou des phrases dans un discours en cours, et si nous sommes capables de les comprendre et de les réexprimer, c'est sans doute que, si critiques que nous soyons, nous ajoutons foi aux expressions que nos pères ont tentées de la pression unique par laquelle l'Idée s'évertue à produire toutes ses virtualités.

2.9.10 HISTORIOLOGIE. L'Historiologie est la théorie de l'histoire. Dans cette pneumométrie, l'Historiologie fait partie en premier lieu d'une théorématique qui prend place entre une enthymématique et une

problématique; en second lieu, dans la théorématique, elle fait partie d'une eschatologie qui est exposée après une protologie et avant une messatologie; en troisième lieu, dans l'eschatologie, elle fait partie d'une saisie du temps dans sa figure de passé. L'historiologie est donc le traitement logique auquel l'esprit peut actuellement soumettre les données où s'annonce une donation de sens. On introduit ici deux triades historiologiques. La première distingue l'histoire soit, en termes allemands, en Historia, Geschichte et Gericht, soit, adjectivement, en histoire documentielle, événementielle et jugementielle (DEJ). Elle fait d'abord la cueillette et la critique des témoignages, ensuite elle compose le récit des événements que l'examen des sources permet de connaître comme significatifs, enfin elle exprime les jugements d'adéquation, d'inadéquation ou de relative approximation à l'Idée, qui paraissent se dégager des séquences de faits et de systèmes. Ces trois histoires sont trois moments de chaque étape importante du procès qui est constitutif du temps de l'esprit, et ensemble elles constituent le processus interprétatif ou l'évaluation du prix que les hommes chaque fois contemporains doivent payer pour savoir comment leur liberté créatrice est conditionnée par les fidélités et infidélités de leurs prédécesseurs. Cette interprétation est en fait une dialectique d'interprétations, une suite de conflits d'évaluations, et l'herméneutique la plus générale a peut-être pour fonction d'éviter que soit tout à fait impensable la pluralité des herméneutiques. Cette pluralité peut, en effet, être commodément organisée à son tour en triade. Selon le deuxième théorème historiologique, l'intelligibilité de l'histoire se prend des principes premiers qui sont invoqués et des jugements derniers qui sont préférés. L'histoire, alors, peut être naturelle, rationnelle ou spirituelle (NRS). L'histoire naturelle qui se veut uniquement telle est naturaliste, elle tend à résorber l'esprit dans la raison et la raison dans la nature, celle-ci étant soit aveugle et capricieuse,

soit nécessaire et inexorable. L'histoire d'obédience spiritualiste a aussi une limite, qui est qu'elle suspend toute l'intelligibilité du devenir à une pensée transcendante qui a un dessein absolument secret et insondable. L'histoire rationaliste se veut humaine et rien qu'humaine, mais elle est récurremment confrontée à l'absurdité d'une raison qui ne peut jamais être transparente aux êtres raisonnables qui prétendent la chercher. Mais ces obédiences sont des limites rarement réalisées, car elles reposent sur des suppositions impossibles et à la longue insoutenables. Ou bien les histoires réelles sont des mélanges des trois formes pures, ou bien les formes pures n'existent jamais seules dans une société et sont toujours, ouvertement ou secrètement, contestées par les autres. Les impérialismes théologiques, philosophiques et scientifiques ne durent jamais qu'un temps. D'autre part, il n'est pas possible qu'aucune historiologie maintienne longtemps en équilibre les composantes DEJ et NRS de l'histoire totale. Car l'historiologie fait elle-même partie de la structure heuristique intégrale du développement de l'esprit et, comme l'esprit n'est pas achevé et que l'Idée est toujours l'anticipation espérantielle qui préside à sa propre effectuation, aucune synthèse ne peut avoir beaucoup de chances de durer longtemps. Là où l'histoire sainte est tellement envahissante qu'elle enlève leur autonomie à l'histoire humaine et à l'histoire cosmique, le pneumomètre peut prévoir un renversement des situations et l'éruption d'une recherche rationnelle et même rationaliste des témoignages qui permette de plaider contre le caprice des dieux. Inversement, quand le récit et la Vision du Monde sont tellement dominés par les présupposés non critiqués d'un univers où la quantité plus que la qualité est le critère d'intelligibilité, on peut s'attendre à une stagnation et à une régression de cette sorte de recherche, les énergies et les ressources se consacrant de plus en plus à la quête de l'esprit lui-même.

C'est ainsi que l'historiologie a quelques moyens de rendre intelligible la suite des cycles de l'histoire que l'humanité se raconte à elle-même pour se comprendre et se vouloir. On reviendra sur les cycles dans le dernier paragraphe de ce chapitre.

2.9.11 CYCLES. La racine de ce mot est la même que celle de "culture" qui sera étudiée dans la troisième section (2.12.2) et qui signifie tourner autour. En grec, elle se présente sous une forme redoublée dont le détail phonétique importe peu ici, ku-kl-os, cercle. Le mot a été francisé au XVI<sup>e</sup> siècle. Si le mot cercle (1.2.1) a une connotation plus spatiale et géométrique, cycle est plus temporel et historique. La connaissance d'un temps humain assez long révèle l'existence de structures et de comportements récurrents, de périodes, de circuits, d'événements qui se reproduisent à intervalles assez réguliers: comme les mouvements de la lune sont périodiques, ainsi le retour des saisons et des fêtes, la suite des générations, les alternances de paix et de guerre, d'archétypes et de répétitions, de liberté et de contrainte. Il y a dans le devenir de l'esprit des époques, c'est-à-dire des arrêts du temps, et des périodes, c'est-à-dire des séquences où on peut distinguer des commencements, des sommets et des décadences, des raidissements, des réformes et des révolutions. Pour comprendre les cycles et leurs successions, il est ici indiqué de recourir aux théorèmes de l'Opérateur et de l'Idée. A cette fin, on va distinguer un premier cycle, une intercycle et un second cycle, et tâcher d'expliquer le déroulement interne du premier cycle, le fait qu'il s'achève et qu'il y a une période intermédiaire, et l'émergence d'un second cycle. Spécifiant l'Opérateur, on a établi ci-dessus (2.8.10) la triade MAI (mystique-ascèse-institution). Posons donc que les cycles sont lancés dans l'histoire par un mystique ou un groupe



de mystiques créateurs qui, reprenant des éléments épars dans les traditions moribondes, réussissent à donner une forme à des exercices qui la rendent assez générale, durable et idéale, et à imposer institutionnellement des modes de fonctionnement meilleurs, quoique plus exigeants, aux relations économiques et sociales. Les institutions sont efficaces dans la mesure où elles sont l'expression d'une ascèse vivante et généreuse et celle-ci l'expression d'une mystique en alerte et attentive aux signes de l'esprit. Mais comme la mystique inauguratrice s'est formulée en un langage et en un contexte déterminés, que ceux-ci se modifient avec le temps, et que les superstructures ont une stabilité propre qui est en dialectique avec les infrastructures changeantes, il est inévitable qu'un temps vienne où la mystique n'est plus capable d'animer une ascèse ni l'ascèse d'assurer le fonctionnement des institutions. En se généralisant, l'héroïsme se banalise et se nie comme héroïsme. La mystique d'abord se retire de l'ascèse, puis l'ascèse déserte l'institution. Pendant quelque temps, celle-ci garde le mouvement inertial qui lui a été imprimé par les champs de forces mystico-ascétiques, mais après un temps plus ou moins long, le mouvement cesse d'être pensable par une majorité influente de membres plutôt jeunes de la collectivité. Dans la période qui va se révéler intermédiaire, la contestation se manifeste d'abord sous forme de blasphèmes et de sacrilèges, d'impiétés et d'incrédulités frondeuses ou honteuses, en tout cas généralement réprochées par l'ensemble de l'opinion publique. Mais ensuite, la contestation devient ouverte et ordinairement violente, et vient enfin soit la réforme soit la révolution, celle-ci étant un retour (ré-) à un lieu où le roulement (-volution) peut reprendre. La révolution, en effet, rend possible le renouvellement de la mystique en certains esprits qui, libérés par la mise en pièces des superstructures qui faisaient obstacle à l'efficacité de l'Opérateur, recommencent

à laisser s'ouvrir en eux un temps qui est de nouveau happé par la figure de l'avenir inducteur de présence, de charité et de consentement créateur aux limites. L'histoire a donc réellement quelque chose de cyclique, et le développement interne des cycles s'explique assez bien par le fonctionnement bon ou mauvais de l'Opérateur mystico-ascético-institutionnel. Mais la succession elle-même des cycles n'est peut-être explicable que par l'Idée. La suite des systèmes de récurrences est interprétée par les uns comme inintelligible, par d'autres comme une séquence ordonnée de cercles spirales dont les plus récents sont plus centrés, plus complexes, plus élevés, plus intégrés que les plus anciens. En ce dernier cas, les uns diront que la complexité de l'histoire et de la société est à elle seule la preuve d'un progrès. D'autres préféreront penser que, quelque part au cœur de l'esprit, s'opère une intégration plutôt secrète du passé dans le présent sous la mouvance du futur, et que l'histoire, après une longue suite de régressions et de décomplexifications, pourrait finir par une catastrophe et même une auto-destruction des derniers représentants de l'espèce Hominidé sur la croûte terrestre, sans que cette fin soit un non-sens. L'interprétation optimale peut opérer avec la thèse qu'en un point x d'elle-même mais central, en un logos omnicompréhensif et pourtant intracosmique, présent et actif jusqu'à la fin en ce monde, la réconciliation de tous avec tous est consentie dans l'acte même par lequel ce cœur du monde et le lieu où il palpita acceptent de n'être plus apparents en ce monde même, mais seulement d'y faire des apparitions. C'est pourquoi, de ce point de vue, la méthode qui fait progresser la connaissance de l'histoire ainsi voulue comme vraie n'est pas phénoménologique, ni même noologique (O.4), mais plutôt épiphénologique. Celle-ci consiste pour l'esprit qui saisit le sens des signes du temps, à se convertir et à se tourner vers une révélation

gratuite comme à la clé de l'intelligibilité du devenir apparemment évanescent de l'être, et à croire que le réalement réel est une épiphanie de l'esprit à des esprits rendus capables de donner leur assentiment à la fidélité d'une paternité, parce qu'il leur est donné de se reconnaître fils dans l'acte même où ils consentent à obéir jusqu'à la mort à une parole qui est un esprit et qui est vie.

2.10 RELIGION

2.10.0 Cette théorématique s'édifie sur le fondement de l'isomorphisme présumé de la physique et de la "métaphysique". L'équation de la sphère a fourni un modèle pour la mise en place des grandes inconnues de la métaphysique dans une équation d'univers qui serait un moyen d'adéquation à la réalité spirituelle intégrale (2.2.6). Ayant donc développé les deux premières quantités de l'équation, nous avons établi comme suit la série d'inconnues à connaître:

$$(p+q+r) \times (s+t+u) = x+y+z$$

Dans les première et deuxième sections, nous avons déterminé les éléments des deux premières triades en PSI et AOR, en usant du vocabulaire occidental actuel ressource par la philologie surtout indo-européenne. Il reste à déterminer la valeur des termes du membre droit de l'équation comme "produit" de PSI par AOR. Nous posons que le groupe  $x+y+z$  doit être précisé en (esprit) Transjectif, Objectif et Subjectif, dont les sigles seront TOS. Rappelons que, du point de vue de la physique et de l'hyléogénèse, le premier intelligible est l'énergie-matière, le deuxième le temps, et le troisième l'espace (2.1.8 et 2.2.5-6) et que, du point de vue de la métaphysique et de la pneumogénèse, dans la présente pneumométrie, l'ordre des notions est l'esprit, l'histoire et la religion. La religion a été homologuée à l'espace: c'est cette analogie surtout qui doit éclairer la troisième section. On distingue l'espace matériel et l'espace spirituel. La notion d'espace matériel nous a paru en supposer deux autres: celle d'une quantité d'énergie, et celle d'un mouvement interne à cette quantité qui en distend et en retend les masses actuelles ou virtuelles; par ailleurs, la notion d'espace spirituel est conséquente à celle d'un esprit pour qui il n'est pas contradictoire d'être un et multiple, et à celle d'un temps où cette unité et cette multiplicité travaillent à surmonter leur apparente contradiction. L'espace matériel est donc la totalité des masses ou systèmes intelligibles et des champs de forces physiques qui, à un cer-

tain moment, sont constituées et corrélées; l'espace spirituel est la totalité des systèmes intelligibles, - qui peuvent être et qui sont assez ordinairement conçus comme des substances intelligentes, - ainsi que des foyers d'énergie métaphysique qui, à un certain moment de l'histoire, existent ensemble. Il y a donc: premièrement, l'esprit comme principe structuré et intentionné vers une altérité, et en même temps comme capacité de faire qu'il y ait des similitudes de soi en soi distinctes de soi et relatives à soi; deuxièmement, l'histoire comme la patience de l'esprit où l'esprit fait un grand bruit de paroles intelligibles par la foi, l'espérance et la charité, qui donnent aux esprits la capacité de se parler les uns aux autres et ainsi de reconstruire l'espace; et troisièmement donc, il y a la religion, posée ici comme définissable en termes d'espace. Mais l'énergie spirituelle et le temps de l'esprit sont présents et agissants dans la religion. En tant que l'énergie de l'esprit est immanente à la religion, celle-ci est un dynamisme spirituel; en tant que l'esprit parle à l'esprit, ce dynamisme spirituel est précisé comme pneumologique et fait d'espérance, de charité et de foi; en tant que cette parole retentit efficacement entre les esprits à qui elle révèle leur commune essence, la religion est une activité qui fait coexister l'esprit avec ses images et ressemblances. Dans les paragraphes suivants, on va chercher à monnayer ces notions:

1. Espace
2. Macranthrope
3. Jactivité
4. Salut
5. Eusébie
6. Vertu
7. Justice
8. Alliance
9. Religion
10. Religiologie.

### 2.10.1 ESPACE. Espace est un mot français depuis le XIIe siècle.

Il a été formé, moyennant l's- prothétique usuel, sur le latin spatium. Spatium contient lui aussi un phonème prothétique, le s- qui précède la syllabe -pat-, et qui peut être un morphème signifiant la séparation comme dans le latin s-ine (grec aneu: sans), et dans sé-paration même. Pat- est une racine indoeuropéenne déjà étudiée à propos du mot passé (2.9.3). Le spatium est donc la "patence" et la distance, l'ouverture, l'intervalle, le vide apparent entre deux pleins apparents. Comme un vide est un lieu qui peut être rempli, et où, par exemple, on peut étendre une pièce de drap, il a été appelé étendue. Mais, parce que les pleins comme les vides peuvent être compris dans la catégorie des étendues, et que notre esprit, à partir des observables proches et des observables liés à ceux qui sont perceptibles, imagine une totalité de corps dans un réceptacle, l'usage a prévalu d'appeler espace, souvent avec une majuscule, la totalité des étendues, l'ensemble des quantités discrètes, le continu et le discontinu.

Mais la réflexion critique et la science ont travaillé à comprendre le corrélat objectif de cette notion de sens commun. Elles ont trouvé que ce qu'on appelle le vide est en fait la partie de l'espace qui est autrement remplie que ce qu'on appelle le plein. Pour le sens commun, il y a des corps et des vides entre les corps qui permettent d'aller de l'un à l'autre en traversant l'intervalle inoccupé; mais pour la science le vide est une énergie-matière rare et les pleins sont des condensés, eux-mêmes remplis de "vides", d'une énergie ailleurs raréfiée. L'espace est donc la totalité de cette énergie concentrée ou diffuse. Mais, comme les corps sont des condensés locaux d'une même étoffe cosmique, il est possible de nier qu'il y ait réellement plusieurs corps et de dire que la pluralité est une vaine apparence. Ainsi ont pensé plusieurs spiritualités, dont la plus connue est probablement la théorie hindoue de la maya. On connaît aussi la théorie célèbre qui fait de l'espace une forme à priori de la sensibilité et qui interdit de rien affirmer, au delà des phéno-

mènes, sur les noumènes: les objets ne sont que des réseaux internes de relations se détachant sur un fond infini de réseaux de réseaux de relations externes inconnaissables. Quant à ceux qui consentent à définir l'espace comme la condition de possibilité des pluralités simultanées, il semble qu'ils se donnent le moyen de rendre le monde pensable sans contradiction. Pour sûr, eux aussi demeurent à l'intérieur d'un cercle où l'esprit-dans-le-monde se porte alternativement vers le monde et le multiple ou vers l'esprit et l'unique, mais cet esprit se soumet à sa condition de finitude et accepte de poser comme condition d'intelligibilité de ce qu'il intellige la totalité de ce qu'il n'intellige pas, et sans quoi ce qu'il intellige et le fait même qu'il intellige quelque chose n'auraient pas de fondement. - Ces réflexions éclairent un aspect important de la religion. Elle aussi suppose qu'il n'est pas contradictoire de poser du multiple et postule une condition de possibilité de pluralités simultanées. Dans l'espace matériel, les pluralités sont des matérialités, dans l'espace spirituel des spiritualités. Chaque spiritualité apparaît comme une expression locale d'une pression d'univers, et en même temps comme un moyen d'unifier un multiple tempore-spatialisant. Ainsi, le jeune trappeur athapasque (2.3.3) à qui ses aînés suggèrent d'accueillir comme son esprit gardien l'image de l'animal qui lui apparaîtra en songe; tout au long de sa vie, il se référera à cet imême comme à un moyen de ramasser ses puissances dispersées, de se relier à ceux qui dépendent de lui et dont il dépend, et d'unifier les moments successifs de sa vie. Par là, l'événement du rêve, son souvenir actif et l'image où il prolonge ses bienfaits (MAI: 2.6.10) composent ensemble une spiritualité, et cette spiritualité est déjà virtuellement religieuse. Mais les autres trappeurs ont chacun un autre symbole, et le besoin se fait sentir d'une spiritualité qui unifie les spiritualités personnelles. Chez les Algonkins, chacun raconte à la fête du Nouvel An dans la Grande Maison le rêve ini-



tiatique où il est censé avoir éprouvé la protection d'une puissance qui le prenait en charge; par cette spiritualité, chacun reconnaît tous les autres et tous ensemble se reconnaissent reliés à un unique grand esprit ou Manitou. Dans ce cas, l'espace spirituel est fait des spiritualités simultanées, et il reçoit une structure dynamique par le parole solennelle qui, dans la fête, énonce leur existence et le consentement de tous à leur coexistence; cette fête est elle aussi l'expression de ce qu'on appelle religion. Passant à la limite en direction des temps modernes, on dira qu'est religieuse toute activité spirituelle qui fait coexister des spiritualités, que celles-ci se donnent comme théistes ou athées, "religieuses" ou scientifiques. De même que l'espace est la forme que prend l'énergie qui se concentre et se décentre dans le temps, ainsi la religion est à l'oeuvre à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de chaque spiritualité et de chaque ensemble cohérent de spiritualités formant une spiritualité complexe. La religion n'est donc pas à proprement parler comparable à l'espace lui-même en tant qu'espace, mais plutôt à l'espace en tant que l'énergie spirituelle y est activement présente aussi bien entre les systèmes qu'à l'intérieur de chaque système, et en tant qu'elle donne à chacun, en même temps que sa consistance, la gravité spécifique qui la porte vers d'autres masses ou d'autres systèmes. D'après cette comparaison, la religion est plutôt analogue au concept aristotélicien de nature et au concept moderne de dynamisme centro-complexifiant de l'évolution.

2.10.2 MACRANTHROPE. Le français a emprunté "microcosme" au XIV<sup>e</sup> siècle à un mot latin d'origine grecque. Les Grecs avaient conçu l'homme comme un petit (mikros) cosmos, en qui l'univers est comme concentré parce qu'il lui ressemble et qu'il le connaît. En comparaison de lui, le monde est comme un grand univers, et le français a créé, au XIV<sup>e</sup> siècle également,

"macrocosme" pour le désigner. On peut, à l'inverse, imaginer le monde comme un grand homme, un Macranthrope. Ainsi, le monde est pensable d'après l'homme et l'homme d'après le monde. Les Anciens ont aimé à préciser les rapports entre ces extrêmes. Ainsi, le monde pour eux a trois régions diversement réparties: ciel-terre-enfer, ciel-terre-mer, ciel-atmosphère-terre. Un hymne védique au Purusha (géant cosmique) compare le ciel, l'atmosphère et la terre respectivement à la tête, au nombril et aux pieds du Géant. C'est aussi cette représentation qui est à l'origine des noms grecs et latins des trois dimensions de l'espace dont on puisse établir l'étymologie. Les mots latins longus et largus et le mot grec bathos (profondeur) n'ont pas d'étymologie éclairante. En revanche, il en existe trois dont on peut montrer qu'ils sont empruntés aux mesures de l'homme qui grandit. Le grec μήκος, longueur, est parent du latin magis, et par là du français maigre (1160): il veut dire svelte, élancé. Le grec πλατος, largeur, est le substantif dont l'adjectif correspondant platus, se dit en particulier de l'homme aux larges épaules. Enfin, le latin al-tus, - d'où vient le français haut, avec une aspirée imitée du germanique hoh, - signifie "grandi", et vient d'une racine al-, nourrir, qu'on retrouve dans ad-al-esco, grandir, être adolescent, et ad-ul-tus, être grandi, "adulte". - Mais il y a plus. L'hymne védique au Purusha compare aussi la bouche, les bras et les cuisses du Géant respectivement au prêtre, au guerrier et à l'artisan, c'est-à-dire aux trois classes indo-européennes qui sont elles-mêmes parallèles à une triade divine. Ainsi, une division tripartite de l'homme individuel est à l'origine d'une représentation des trois principales classes de la société et des trois régions du monde - ces triades étant chaque fois des symboles de la totalité. Le monde, la société et l'homme (MSH) sont trois mêmes homologues et trois représentations chaque fois de l'espace total, ils sont donc chacun totivoques. En outre,

chacun peut avoir trois parties et inclure une référence aux deux autres. Mais MSH peuvent aussi être employés ensemble et former une structure ternaire où ils se limitent réciproquement. Il est donc possible de penser le tout de l'espace soit par le cosmos, soit par la société, soit par l'homme individuel; la cosmologie, la sociologie et la psychologie sont, pour ceux qui y consacrent toute leur pensée, des figures de la totalité et des fenêtres qui ouvrent sur le même infini, et l'existence du logicisme (ou du naturalisme, ou de l'idéalisme, ou du matérialisme, selon le cas), du sociologisme et du psychologisme, qui sont des prétentions à tout expliquer de l'un ou l'autre de ces points de vue, montre que, en plus d'être des sciences, ce sont des activités de l'esprit à la recherche de soi-même comme totalité réfractée dans un objet privilégié. Mais une fois écartée la prétention de chacun à l'absolu, ces points de vue deviennent ce qu'ils sont et proprement des sciences, des systèmes de concepts opératoires, des recherches limitées, complémentaires, interdisciplinaires et spécialisées chacune dans l'exploration d'une dimension de l'espace. Par une décision de la volonté consentant à la limite, chaque discipline renvoie à un niveau supérieur du discours la justification de sa limite et de sa complémentarité avec d'autres. Dans ce traité, qui est un discours de quatrième degré, le discours de troisième degré qui justifie la structure ternaire d'exploration méthodique de l'espace de l'esprit sera appelé religologie. - On a parlé de dimensions de l'espace spirituel: ces dimensions sont en fait elles-mêmes spirituelles, ce sont des quantités mesurées par l'esprit et le mesurant elles-mêmes. Pour préciser l'analogie entre l'espace matériel et l'espace spirituel nous proposons d'homologuer la triade MSH à cette autre, HLP, c'est-à-dire hauteur, largeur et profondeur. C'est là un parti pris qu'il faut justifier. Pour le sens commun, l'espace à deux dimensions est d'ordinaire mesuré par couples d'opposés comme devant-derrrière, gauche-droite, levant-couchant, et

c'est ce système qui est à la base des quatre points cardinaux, qui fournissent un cadre de référence commun à tous les observateurs pour situer les objets terrestres à l'horizontale. Le cadre de référence qui situe les objets par rapport à la verticale recourt à d'autres oppositions binaires: haut et bas, montagnes et plaine, zénith et nadir. Quand le cadre de référence inclut l'horizontale et la verticale, il peut retenir deux directions pour chaque plan: ainsi la longueur et la largeur, la hauteur et la profondeur. Tous ces systèmes de sens commun ont donné lieu à des personnifications. On s'est orienté dans l'espace à deux dimensions d'après le levant, l'orient, le soleil qui se lève, et ce Soleil divin organisait l'espace. La division verticale qui a abouti à la triade Ciel-Terre-Enfers a aussi été personnifiée en un Dieu céleste, une Déesse tellurique, un Dieu marin ou infernal, et cette triade était un symbole de totalité. Les Stoïciens ont conçu le cosmos comme ayant les quatre dimensions de longueur, largeur, hauteur et profondeur, et saint Paul a repris cette conception pour l'appliquer au Christ: il recommandait de s'efforcer de connaître la longueur, la largeur, la hauteur et la profondeur, puis l'agapè surabondante du Christ, enfin la plénitude qui est en lui; on a reconnu, dans l'ordre, l'espace, le temps et l'énergie primordiales. Pour les fidèles des différentes traditions, ces conceptions sont sublimes. Mais la physique moderne a perturbé la belle harmonie de ces systèmes de représentations et de personnifications, et elle a démythifié l'espace en s'appliquant à le penser comme matériel ou physique seulement. Car la science est une spiritualité, une transtemporalité et une transpatialité où les esprits finis concourent à accumuler des connaissances de plus en plus objectives: pour elle, il est nécessaire que la relativité expérientielle, par laquelle chaque esprit et chaque société saisit d'abord d'après soi comme origine la totalité des étendues observables ou pensables, soit relayée par une relativité référentielle de cadres transindividuels et

transsociaux qui permettent de déterminer et de mesurer le système entier de relations des objets et des sujets-objets les uns par rapport aux autres que nous avons appelé relativité relationnelle (2.2.8). De ce point de vue, les catégories de haut et de bas en particulier ne sont plus pertinentes, toutes les dimensions sont plutôt comparables à des longueurs et, même, ce sont plutôt les  $x, y, z$  de la géométrie analytique, ou les  $t$  et  $c$  de la théorie de la relativité. Les images archaïques du Très-Haut et de l'Ici-bas ou des Enfers n'ont plus seulement fait place à des mots mais à des algèbres. Le ciel ni l'enfer ne sont des lieux mais des manières par les mots de désigner des relations ou peut-être mieux, la rationalité essentielle de l'esprit pluriel (2.1.5). Et ce développement de la représentation est un gain non seulement pour la physique, mais aussi pour la métaphysique qui convient au temps où cette physique triomphe, et qui rend possible la récupération de la métaphysique de toujours qui s'était exprimée dans la physique archaïque et qui doit se réexprimer autrement aujourd'hui. Quand les poètes paléolithiques ont créé l'image du ciel, ils n'évoquaient pas un lieu mais, comme les modernes, un système de relations intelligibles dont ils indiquaient ce qui leur paraissait être le foyer irreprésentable des énergies. Mais comme la métaphysique est toujours à l'œuvre et toujours capable de recréer sa physique et sa représentation de la présence efficiente, il est périodiquement nécessaire de purifier les représentations pour rendre de nouveau les hommes sensibles à la présence de l'esprit à l'esprit. Mais une fois réussie cette cure de pneumométrie et d'abstraction au delà des images, glossèmes et algèbres, le pneumomètre se découvre ici religologue et ayant à faire pression sur des expressions de l'esprit pour les faire coexister. Car, par définition pneumométrique, l'homme est ou a à être religieux, non pas quand il est confronté à une seule spiritualité, - la sienne ou celle du groupe dont il fait

partie et à laquelle il s'identifie, - mais dans la mesure où le problème se pose de faire coexister plusieurs esprits différents et plusieurs expressions de l'esprit unique. Il est donc toujours situé, et il voit toujours le monde de quelque part. Aussi l'espace qu'il considère n'est-il jamais celui qui équivaldrait en physique à une théorie générale de la relativité dans laquelle les relations entre les objets sont, à la limite, dites mesurables indépendamment de tout observateur, mais c'est celui d'une relativité restreinte, où il sait qu'il ne regarde pas la terre du point de vue de Sirius ni le monde du point de vue d'un autre monde. Il a nécessairement un horizon, - une limite consentie, 1.2.3, - et cet horizon est définissable en termes d'axes: vertical, horizontal, perpendiculaire, ou hauteur, largeur, profondeur (HLP). L'homme religieux peut regarder en direction de la montagne et du ciel, ou en direction de la plaine et de la mer, ou en direction du ravin et de la grotte, et il peut encourager ceux qui privilégient ou le transjet ou l'objet, ou le sujet (TOS) à l'explorer de ces différents points de vue partiels. Par là, le religiologue, qui est aussi religieux, est d'ordinaire amené à attirer l'attention de nouveau sur quelque grande image omnicompréhensive, personnelle ou personnifiée, et macranthropique, en laquelle les hommes religieux ont coutume de condenser l'espace afin de coïncider avec l'énergie qui s'y déploie et le temps qui s'y étale.

2.10.3 JECTIVITE. La racine indo-européenne ie- terminait probablement par une laryngale qui, en latin et en grec, aura été réalisée en position intervocalique dans une occlusive gutturale sourde, k: latin iac- et grec h@k-. La racine fournit au latin le thème de présent factitif iacio et au grec l'acriste h@ka, lancer en avant, jeter. Élargie en latin par le suffixe d'état ou de "passif" -@-, elle donne iac-e-o, être dans l'état de quelqu'un qui est jeté et donc étendu. C'est avec ce sens que le radical iac-

a servi au latin à traduire le verbe grec kei-mai, être gisant. La langue philosophique grecque, aristotélicienne surtout, connaissait les composés hypo-keimenon et anti-keimenon et même meta-keimenon. Le latin médiéval a créé sub-iec-tum et ob-iec-tum, d'où le français a tiré objet et objectif (XIV<sup>e</sup> siècle), sujet (XVI<sup>e</sup>) et subjectif (XIX<sup>e</sup>) et, par le détour de l'allemand, objectivité et subjectivité (XIX<sup>e</sup>). A ces couples on ajoute ici trans-jet, transjectif et transjectivité (cf. metakeimenon), et de cet ensemble de composés on abstrait la partie commune jet, jectif et jectivité. On entendra par jectivité le fait pour l'espace spirituel de pouvoir être aperçu et pensé soit verticalement et en hauteur dans un transjet, soit horizontalement et en largeur dans un objet, soit perpendiculairement et en profondeur dans un sujet. De même que l'esprit protologiquement pensé était successivement principal, structural et intentionnel (PSI) et que l'esprit eschatologiquement pensé était anticipateur, opérateur et remémorateur (AOR), l'esprit mesatologiquement considéré est transjectif, objectif et subjectif (TOS). Déjà Hegel avait associé objectif et subjectif à esprit, mais il y associait aussi absolu. Dans cette pneumométrie, qui est une heuristique et non une dogmatique philosophique ou théologique, à la place de l'esprit absolu de Hegel, on met l'esprit transjectif. Ainsi, les trois esprits de la mesatologie sont des médiations, aucun n'est absolu, mais chacun peut s'avérer, dans une spiritualité ou l'autre, y faire référence implicitement ou explicitement. La transjectivité n'est pas la transcendance, mais un indicateur d'une possible dimension, positive ou négative, de l'espace spirituel et des équations qu'en proposent les diverses spiritualités. Ainsi, dans les spiritualités athées ordinaires, l'esprit absolu est nié comme terme de référence réel, mais le fait est qu'on se donne la peine de le nier et de prendre position vis-à-vis les spiritualités qui affirment que l'absolu est réel. En ce cas, la transjectivité est une manière

d'indiquer à l'interprète comment, dans la topologie de l'espace imaginaire du pneumomètre et dans ses équations différentielles, une place doit être réservée à un ensemble de médiations possibles qui ne sont ni objectives ni subjectives. Quant aux spiritualités athées dites tranquilles et qui ne considèrent même pas le problème de Dieu ni ne s'occupent à réfuter les arguments qui sont donnés comme preuves de son existence, pour les comprendre, le pneumomètre disposant de la grille TOS aura le choix entre deux hypothèses de travail: la première, que T a une valeur nulle et que, dans ce cas, la disjonction OS est suffisante et adéquate; la deuxième, que cette valeur est en réalité, à l'insu des non-théistes eux-mêmes, reportée sur l'une ou l'autre des deux quantités qui sont reconnues comme positives. En ce cas, la transjectivité permettrait d'offrir une certaine interprétation des philosophies du sujet où celui-ci est compris comme moi transcendantal, et des philosophies de l'objet où celui-ci est compris comme matière et seul réellement réel. - Dans la troisième section de cette théorématique, en tout cas, un chapitre sera consacré à chacune des trois instances de la jectivité. L'ordre suivi est TOS, parce que la transjectivité est conceptuellement plus proche de PSI et AOR et que, en terminant par l'étude de la subjectivité, on dépayse davantage la plupart des interprètes modernes et on leur donne plus de moyen de comprendre les spiritualités pour lesquelles le sujet est, non un point de départ mais un point d'arrivée, non une donnée claire et transparente mais une donation de sens qui n'en finit plus d'avoir à transparaître par le moyen de l'esprit transjectif et de l'esprit objectif qui le circonviennent de toutes parts et le pénètrent de part en part.

2.10.4 SALUT. Il semble qu'on puisse partir d'une base indo-européenne sl-, que continue l'anglais all, tout, mais dont le sens originel n'est pas clair. Préfixée par un s- initial, qui peut être un glossème indiquant la



séparation (2.10.1), la base devient sol-, et suffixée par -wo- elle fournit le latin salvus, sauf (en français au Xe siècle), et le grec solwos, devenu holos, entier, intact, tout. On pourrait imaginer un rapport entre ce mot et certaines théories primitives de la maladie où celle-ci est conçue comme un effet de la présence d'un corps étranger, par exemple une "flèche magique" lancée par un envôteur, dans l'organisme: une fois le corps étranger enlevé par la puissance gestuelle et verbale du guérisseur, l'organisme devient sain et sauf, entier. Le latin salvus désigne l'état de celui qui est sain et sauf et qui, donc, a été ou a pu être malade et en péril de mort. Salut existe en français depuis le XIe siècle. La guérison et le sauvetage sont des effets d'activités de guérisseurs et de sauveteurs. Salus est souvent associé à ops en latin et, comme on a porté ops à l'absolu, on a aussi personnifié Salus en une "déesse" comme puissance de guérison et de protection contre la mort. La notion de salut apparaît donc comme très voisine de celle de totalité; mais tandis que la représentation sous-jacente à totalité est celle du peuple formant un seul corps, la représentation sous-jacente à la notion de salut est celle de l'intégrité corporelle. Le salut est une notion qui suppose 1) son contraire: la maladie et le danger de mort, 2) la possibilité constante du mal, 3) la conscience qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme d'en être totalement préservé, 4) l'espoir cependant de l'être, 5) et l'expérience par l'un ou l'autre de l'avoir été quelques fois. - Connexe à la notion de salut est donc celle d'intégrité ou d'entièreté. Au point de départ de ces deux derniers mots, il faut poser l'indo-européen tag-, toucher. Préfixée par le in- privatif et suffixée par -ro-, la racine a donné au latin in-tag-ro-s, devenu integer, et qui se traduit en français par son dérivé, entier (XIe siècle), ou son doublet servant intègre (XIVe). Integer latin est une forme ancienne dont in-tac-tus (et le français intact XVe s.) est l'équivalent tardif. Est entier et intact, ce qui n'est pas touché, par exemple un fruit. Il y a des choses qui sont

touchées et abîmées et qui, cependant, peuvent être rendues à leur intégrité et intégrité: le latin exprimait cette idée au moyen du suffixe de causatif: -ā: integr-ā-re, intégrer (XIVe siècle). Sur ce verbe on a formé récemment intégrateur au sens d'appareil qui totalise des indications continues. Mais on a déjà commencé à généraliser cet emploi et à appeler intégrateur tout facteur d'intégration. Dans ce traité, on a raisonné comme si la notion de religion supposait celles de principe et d'opération et, comme la nature se définit comme principe d'opération perfective (2.2.2), on voit que son homologue "métaphysique", la religion, peut aussi être définie de la même manière. En tant que principe, elle se réfère à la protologie, en tant qu'opératrice à l'eschatologie, mais en tant qu'intégratrice à la mesatologie. Car la perfection est affaire d'intégration, de totalisation des opérations, et donc de salut. Le salut est l'oeuvre propre de la religion en tant qu'en elle est présent le prince et actif l'opérateur (2.8.9). Si l'Humanité comme Idée est comparable à l'individu, si elle peut être malade et en péril de mort et cependant guérie et sauvée, il faudra qu'elle survive à l'extinction de l'espèce Homo sur la biosphère d'une planète obscure du système solaire d'une galaxie voisine d'une autre que les habitants de la terre appellent Andromède. Il y a des spiritualités qui enseignent un tel salut du genre humain, une intégration parfaite de tous les esprits dans l'esprit, une quantification de l'espace telle qu'il n'y aura plus entre les quantités que des relations internes, sans qu'aucun corps étranger n'y puisse pénétrer et sans que rien puisse être considéré comme externe à cette totalité. D'autres, en disant qu'ils ne croient pas au salut, travaillent cependant à multiplier dans un ordre ou l'autre du réel les relations qui intériorisent les sujets chacun sur la totalité virtuelle qui est en lui et dans chacun des autres. Du point de vue de ceux qui croient au salut, il y a donc des gens qui y travaillent en y croyant et en

rendant vraisemblable cette idée, d'autres qui y travaillent en n'y croyant pas, en empêchant ceux qui y croient de s'évader dans l'utopie, en leur donnant l'exemple d'hommes qui font des guérisons, des sauvetages, des intégrations, et en faisant obscurément confiance au dessein secret qui anime ce qu'ils appellent la nature. Du point de vue de ceux qui n'y croient pas, ceux qui y croient ne sont d'ordinaire respectables que s'ils travaillent efficacement à faire ici-bas des intégrations. Mais partout où les soi-disant sauvés et les soi-disant perdus, ou jetés-là, ou même damnés, se laissent interpeller les uns par les autres, on doit pouvoir dire que la religion est à l'oeuvre et qu'elle structure l'espace.

2.10.5 EUSEBIE. L'indo-européen avait une racine tei- qui signifiait se tenir à l'écart de quelque chose ou de quelqu'un. Suffixée par -m en latin, cette racine a donné le radical tim-. Le verbe tim-e-o signifie donc: je suis (-o) le sujet (-i-) d'une force qui, de façon continue (-m-), me retient à l'écart de quelque chose (ti-); le français, incapable de rendre le champ sémantique d'un tel "mot", est réduit à le traduire par un verbe de forme "active", craindre. De même, le tim-or (cf. 2.4.5 pour le suffixe), avant de signifier un affect, la "crainte", devait vouloir dire d'abord la puissance qui à la fois attire et retient. Autrement suffixée en grec par la labio-vélaire -g<sup>w</sup>, la racine tei-, au degré zéro de la racine et au degré plein du suffixe, soit ti-eg<sup>w</sup>, a abouti en grec, par suite de transformations phonétiques régulières, à seb-, qui est le radical du verbe seb-omai. D'après ce qui précède, on voit que ce verbe devait avoir à l'origine un sens beaucoup plus fort que notre "vénération" ou notre "respecter": il exprimait l'effet en l'homme de la puissance qui, au cours même de l'épiphanie où elle se manifestait à lui, l'éloignait d'elle. On a là sans doute une expression archaïque de la fameuse ambivalence

du sacré qui est simultanément fascinant et effrayant, attirant et repoussant. Ainsi, Moïse devant la buisson ardent se sent tenu à distance, ainsi Ulysse devant Nausicaa qui lui semble une déesse s'éprouve retenu par un seb-as. Le foyer de cette explosion d'énergie spirituelle qui fait du bien et du mal à la fois est un sebas-tos: quelque chose d'"auguste" si l'on veut, mais surtout de terriblement séduisant, semblable à la Terreur d'Isaac de la saga hébraïque. L'eu-sébès, l'homme "pieux", est donc celui (-ès) qui accueille les bienfaits (eu-) de cette crainte (-seb-), et l'a-sébès, "l'impie", celui qui n'éprouve pas de crainte à l'égard de ce qui, du moins pour ceux qui le vénèrent, mérite qu'on le craigne. Il est probable que eusebès a été formé sur asebès comme eusebeia, piété, sur asebeia, impiété; ce doit être la constatation du comportement de certains, tenu pour déviant, qui a entraîné la création de l'épithète laudative. Ce que les Latins vont appeler religio et que les Grecs appelaient eusebeia suppose donc la crainte, et un bon ou un mauvais usage de ce sentiment, de soi considéré comme bon. On n'envisage pas encore, du moins dans le contexte lexical de l'eusebeia et de la religio, la crainte morbide ou l'angoisse paralysante provoquée par ce que plusieurs appellent les croyances "religieuses". Les spirituels peuvent donc dire sans contradiction que chacun doit travailler au salut avec crainte, que l'amour parfait bannit la crainte, et que la crainte est le commencement ou le premier fruit de la sagesse. Elle est une composante du dynamisme spirituel le plus fondamental chez l'esprit fini, et un effet de la sagesse et de la référence de toutes choses à leur principe, centre et fin. La tradition hébraïque en a fait un don de l'Esprit, et la tradition chrétienne médiévale une force plus puissante que ce qu'elle appelait la vertu de religion. On a voulu dire par là que, antérieurement à toute reprise par l'homme spirituel d'une force qui ne peut être efficace que dans un champ gravitationnel qui exerce une attraction aussi sur d'autres et

les centre tous sur leur soleil, il semble nécessaire que cette force se manifeste dans chaque sujet, non seulement comme venant d'ailleurs et destinée à mener chacun au delà de lui-même, mais comme capable aussi, si elle est mal utilisée, de détruire son porteur et les autres sujets qui gravitent dans le même champ. C'est au sentiment de cette possibilité nihiliste de la puissance qu'on donne le nom de bonne crainte et de piété, et que nous appelons ici eusébie. Cette crainte est ré-vér-entielle, - de la racine ver-, garder, regarder, prendre garde, - et aussi filiale et amoureuse. L'amour prend racine dans les cendres toujours chaudes d'une colère éteinte.

2.10.6 VERTU. Dans la Chanson de Roland (1060), la vertu est la vaillance et elle s'oppose à la lâcheté. En latin, le suffixe -tu s'ajoute aux radicaux de juven-ia, vir- et senec-s pour donner juven-tus, vir-tus et senec-tus, c'est-à-dire la jeunesse, l'âge mûr et la vieillesse. La virtus est donc la qualité et la condition de l'homme qui n'est plus jeune et qui n'est pas encore vieux, donc de l'homme dans la force de l'âge. Mais en indo-européen le vir s'oppose au ner comme le vaillant au courageux, le travailleur au défenseur, l'artisan au guerrier, et cette opposition se comprend comme expression de l'idéologie tripartite indo-européenne. L'italo-celtique a perdu le ner indo-européen, mais, tandis que le celtique, avec le suffixe -tu, créait ner-tu pour désigner la force, le latin créait vir-tu-s avec le même suffixe et le même sens. La formation du mot est le fruit, non d'une abstraction et d'une généralisation à partir de l'observation des hommes forts, mais d'une réflexion sur l'origine de la puissance: si l'homme est fort, c'est qu'il existe une force, une vir-tus dont il est l'instrument. La ner-tus celtique et la virtus latine ont dû désigner d'abord la force qui vient au guerrier (ner) et à l'artisan (vir) par la médiation des prêtres qui actualisent la puissance divine (nextus et virtus). La vertu est donc d'abord

divine, puis sociale et enfin individuelle (cf. MSH de 2.10.2). - Le latin virtus va servir en outre à traduire un mot grec de grande portée: aretè. L'are-tè est la puissance (-tè) de celui qui est plus fort (are-iôn) ou le plus fort (ar-is-tos). Les plus forts sont ceux qui ont le plus de kratos, de puissance, ce sont les aristo-crates, les guerriers. La principale aretè des Grecs de l'épopée était ce qu'on appellera plus tard l'andreia, la qualité d'andër (=ner), équivalent du celtique nertus et du latin virtus! C'est le courage viril disposant un homme de sexe mâle à affronter les risques du combat et la mort même pour le salut des siens ou pour la gloire. Cette anthropologie peut être éclairée non seulement par la théologie de la puissance mais aussi par la cosmologie des instincts. Le mâle est le gardien de la vie: ainsi, le troupeau de bisons fuyant une meute de loups, quand il se rend compte qu'il ne peut éviter d'être atteint, dispersé et peut-être anéanti, arrête sa course, se pelotonne sur lui-même, les femelles et les petits au centre du cercle et les mâles tout autour pour subir les premières attaques des fauves, l'instinct les avertissant que, même si tous les mâles adultes devaient périr, le troupeau ou l'espèce survivrait par ce qui resterait des mères et des petits. C'est cette intelligibilité non-intelligente du comportement vital qui est portée à la conscience et à l'expression dans les théologies des anciens Egyptiens et des anciens Mexicains qui imaginaient un paradis spécial pour les guerriers et pour les femmes mortes en couches: car les femmes aussi sont les gardiennes de la vie et meurent pour que la vie continue. La vertu est donc au service de la vie et se sert des femmes comme des hommes. - Ce développement de la notion de vertu ne devait pas être le dernier. Car, en Grèce au moins, l'aristocratie a évolué vers la démocratie et il a fallu repenser l'excellence. "Les meilleurs" étant anciennement les guerriers, ce sont eux qui gouvernaient la communauté aristocratiquement. Mais la cité grecque était

l'affaire non seulement des hommes forts ou courageux mais de tous, et elle devait être juste et respectueuse des droits de chacun, prévoyante et capable de promouvoir le bien et d'éviter le mal, et aussi maîtresse de soi et capable de tempérer les humeurs. Et comme la cité comprenait, à l'image de la société indo-européenne, les trois classes des gouverneurs, des défenseurs et des travailleurs, la spéculation s'est plu à trouver, écrite en grosses lettres dans les différents groupes, le nouvel équilibre de la vertu désormais différenciée: la tempérance espérée des travailleurs, le courage escompté des défenseurs, la prudence attendue des gouverneurs apparurent à Platon comme composant ensemble la justice et l'ajustement réciproque des parties dans le tout de la société comme dans celui de l'individu. Tel fut l'édifice des quatre vertus cardinales que Platon a si magnifiquement élevé dans la République. Mais il apparut ensuite que les hommes adonnés au "secteur tertiaire" devaient avoir aussi des vertus différenciées: Aristote systématisa la réflexion autour des trois vertus intellectuelles de sagesse, d'intelligence et de science: science des conclusions, intelligence des principes, sagesse validant principes et conclusions. Mais, après Aristote, les Stoïciens débattirent la question de savoir si la vertu était une ou multiple, et ils décidèrent qu'elle était une et unifiante et que c'est sa fonction de faire l'unité dans chaque individu, dans la cité et dans le savoir. - Pourtant, le destin de cette notion n'était pas achevé. La réflexion de la communauté chrétienne primitive sur ce qui lui apparaissait comme la vraie puissance de l'esprit aboutit à la formulation d'une triade de comportements spirituels qu'elle appela foi, espérance et charité (FEC: 2.6.2-5). Prolongeant la systématisation grecque des vertus morales et des vertus intellectuelles, la pensée médiévale appela vertus et théologiques la foi, l'espérance et la charité, qu'elle concevait comme moyens de faire l'unité non plus seulement en chaque homme ou dans une société mais entre tous

les esprits finis et l'absolu lui-même. Et ainsi, le pneumomètre moderne qui, reprenant la théorie des dons du Saint-Esprit, appellerait spirituelles les vertus de sagesse, d'intelligence et de science, pneumologiques les vertus d'espérance, de charité et de foi, et morales les vertus de justice, de prudence, de force et de tempérance, (SPM) aurait le moyen de recueillir les bienfaits d'une longue théorisation, de récapituler les trois sections de cette théorématique, et de situer la religion dans un bel ensemble conceptuel. - Et en effet, quand il s'est agi de trouver sa place à la religion dans la systématique des vertus, des moralistes anciens et médiévaux ont jugé qu'étant une disposition à rendre à Dieu l'hommage qui lui est dû, elle devait être une partie de la justice: ce qui était une façon de réexprimer en un système nouveau de concepts la vérité qui auparavant se formulait dans le concept englobant de justice (2.10.7). Car, comme la justice selon Platon fait coexister dans la cité les gouverneurs, les défenseurs et les travailleurs, et dans l'individu la prudence, la force et la tempérance, ainsi opère aussi la religion, qui est une puissance divine déparée à l'homme d'unifier des multiplicités en les invitant à adhérer à un même ensemble de symboles visant l'unité absolue. C'est sans doute pourquoi Saint Thomas a pris soin de noter que les dons du Saint Esprit comme la crainte et la piété ont une plus haute dignité que la vertu de religion: dans les termes de ce traité, on dira que l'énergie spirituelle primordiales, déjà répandue dans le temps pneumologique de l'esprit fini, est présumée à l'activité de l'esprit pluriel faisant exister ensemble des parties distinctes de soi. - Comme toutes les vertus, la religion maintient un juste équilibre entre un toujours possible excès, ici la superstition, et un toujours possible défaut, ici l'impiété. Elle incline l'esprit à conserver dans les spiritualités les moyens de coexistence déjà institués qui sont réellement efficaces et à éliminer ceux qui ont cessé de l'être, mais



elle ne prend pas prétexte de ce que les moyens sont inefficaces et même parfois nuisibles pour s'opposer à toute médiation, et elle pousse plutôt à en créer de meilleurs. Car si la superstition, - ou excessive permanence de témoins qui demeurent (esti-) et survivent (super-) à des comportements archaïques, - nuit au pluralisme par un conservatisme exagéré, l'impiété lui est nuisible par un libéralisme prématuré. Ces écarts par rapport à la norme reçue sont évidemment appréciés par chaque tradition en fonction d'elle-même; mais il est assez clair que, du point de vue de la totalité potentielle des traditions, ces écarts statistiquement prévisibles préparent des refontes rénovatrices de ce qu'il y a de meilleur dans les traditions vivantes. - Dans le contexte moderne postnietzschéen, les mots de vertu et de religion ont quelque chose de presque maisonnant. Un moderne trouvera avantage à les éclairer par les concepts de tolérance (XVI<sup>e</sup> siècle) et de pluralisme (XX<sup>e</sup>), qui en sont des équivalents fonctionnels. Ce que les meilleurs parmi nous veulent dire quand ils parlent de tolérance et de pluralisme, c'est aussi ce que les anciens signifiaient par les mots de vertu et de religion. Le changement de vocabulaire ne devrait pas empêcher les interprètes de comprendre les traditions prémodernes.

2.10.7 JUSTICE. Le français justice (XI<sup>e</sup> siècle) vient du latin justitia. La justi-tia est la qualité du justus. La formation de jus-tus n'est pas entièrement claire, le suffixe -tus pouvant être la contraction d'une forme plus complexe, mais les emplois nous assurent que c'est un adjectif caractérisant un homme qui est en rapport de conformité avec le jus. En indo-européen, jus désignait la formule qui prescrivait la normalité. Le judex latin est celui (-a) qui prononce (judic-) la formule qui pour chaque cas fixait la norme (jud-): c'était le spécialiste des traditions normatives,

qui gardait en mémoire les formules stéréotypées où elles s'exprimaient, et qui les prononçait devant les prévenus pour qu'ils les redisent après lui. Le jur-â-re n'est pas tant le "jurer", l'acte de prendre Dieu à témoin, que le prononcer du ius, l'acte de redire la formule normative après le ju-dex, de la redire et de la faire sienne. Le ius est donc une parole solennelle venant des ancêtres, un précédent exemplaire, une règle de conduite contingente mais impérieuse. C'est l'expression d'une loi non écrite ou écrite dans le ciel, et gravée dans le cœur des gens. C'est donc une actualisation de l'or-do romain, de la r-ta indo-iraniens, par les ri-tes et par l'ar-t, qui sont des moyens d'ajustement (cf. grec ar-ar-iskô). Le ius-tus apparaît alors comme la qualité de celui qui est dans la condition requise par le ius: en particulier, dans l'état d'intégrité physique et morale exigé par le rite d'ajustement. Le justus est celui qui s'est conformé à l'ensemble des conditions exigées par une tradition spirituelle pour l'accomplissement d'un acte lui-même exigé par cette tradition. Autour de ce mot, en effet, se condense un "fait total". Car l'acte exigé en est souvent un de réparation, de rétablissement d'un ordre troublé. Le désordre sera venu, par exemple dans une société pastorale, d'un homme qui aura volé une bête ou endommagé la propriété d'un autre. Le groupe social sait vitalement que sa prospérité, sa paix et sa survie même dépendent du respect par chacun de l'aire ou de la zone d'avoir où s'épanouit la liberté de chacun des autres, et quand le bien commun est compromis par les entreprises d'accaparement de quelques-uns, la communauté réagit soit en excommuniant les prévaricateurs, soit en exigeant une réparation proportionnée et conforme aux normes traditionnelles: ni plus ni moins arbitraire que celles que les pères ont déterminées dans des cas semblables. Mais la répartition ne doit pas se faire n'importe comment: il faut que le transgresseur ait fait preuve de vrai repentir et que, par exemple, les animaux

qu'il offre en compensation en soient pas des bêtes vieilles ou estropiées dont il devrait se débarrasser bientôt de toutes manières, mais des bêtes jeunes et sans défaut. Le justus est celui qui s'est conformé à ces prescriptions de sa tradition, celui que, dans un langage postérieur on appellera un pécheur justifié. Car le justus est quelqu'un qui a péché, mais aussi qui a accepté de se présenter avec son adversaire devant un représentant non seulement de la communauté et de ses idéaux mais de l'ordre éternel tel qu'il s'est historiquement particularisé et que le ju-dex connaît. Le coupable redit après le ju-dex le ius, consent à s'y conformer, compense et rentre dans l'ordre. La justi-tia pouvait alors être définie comme une activité ou vertu qui préside à l'ordre public et qui rend possible la coexistence de propriétaires toujours plus ou moins avides, jaloux, cupides et voleurs. Elle est toujours corrélative du péché et du mal, mais elle est fondée sur la reconnaissance tacite d'une puissance qui sait ce qu'il y a dans l'homme et qui peut pardonner aux pécheurs. C'est cette justice que les Egyptiens ont appelée Maat, et qui jugeait même Pharaon, au moins après sa mort. C'est elle encore que les Hébreux ont appelée Sedaga et les Grecs Dikè, et c'est elle que le Nouveau Testament identifie à ce que nous appelons religion, quand il demande de chercher le royaume de Dieu et sa justice, et exhorte à faire en sorte que la justice des fidèles du royaume soit meilleure que celles des Pharisiens. Et c'est cette justice encore que la théologie postérieure portera jusqu'en Dieu même à côté de la Miséricorde: car il n'y a sans doute lieu de parler de justice en Dieu et parmi les hommes que si les hommes sont pécheurs et si le péché n'est finalement intelligible que s'il existe une puissance spirituelle capable de pardonner et de réconcilier. La religion doit donc être un aménagement tel de l'espace de l'esprit que les divisions, qui viennent aux hommes par le fait que chacun est une totalité qui voudrait tout totaliser, soient quelque part réparées par la souffrance même qui leur vient de cette impossible entreprise.

2.10.8 ALLIANCE. Alliance vient du latin al-liq-ſ-nt-ia. La racine peut être liq-, lier, et c'est elle qui apparaîtrait dans lic-tor, officier public qui porte des faisceaux, signe de puissance. Le suffixe -ſ de factitif fournit le verbe ligere signifiant appliquer des liens, lier. Le français lier (Xe s.) vient de ligere par suite de la chute du g intervocalique et du e final, et de l'ouverture de a en é. Le préverbe ad-, accommodé en al-, précise que la liaison se fait de quelque chose à quelque chose d'autre. Avec le suffixe de participe -nt- et le suffixe d'action -ia, on obtient le substantif alligantia signifiant l'action de lier quelque chose à quelque chose: ce mot est devenu alliance en français au XIIIe siècle. Dans le vocabulaire chrétien actuel, c'est un mot qu'on peut homologuer à religion. La tradition issue de Jésus se présente aujourd'hui comme un alliance, qui est qualifiée de nouvelle par rapport à une autre, mosaïque, qui est qualifiée d'ancienne. Si on a longtemps dit Ancien et Nouveau Testament, c'est que le latin testamentum traduisait le grec diathèkè, disposition, qui traduisait l'hébreu berit. La disposition testamentaire est un acte par lequel un maître propriétaire règle l'usage qui sera fait de ses biens après sa mort. Mais l'étymologie de l'hébreu berit montre que lui aussi veut dire lier, et l'usage qui est fait du mot permet de préciser la nature de la liaison métaphorique ainsi nommée. Cette alliance est d'abord un acte unilatéral par lequel un fort, un riche, un suzerain dispose de sa force ou de ses biens en faveur de plus faibles et de plus pauvres, en particulier de tribus ou de petites nations menacées. Il s'engage à pourvoir à leur protection et à leur nourriture même, et cela non seulement par bonté et par fidélité à sa nature, mais par une sorte de justice qui est immanente à la situation bipolaire créée par la force et la richesse, et qui fait que celles-ci sont comprises comme ordonnées au service des plus démunis. Tout se passe comme si l'excellence était de soi fonctionnelle, comme si elle n'existait que comme moyen d'obtenir un équilibre supérieur dans un

système de relations humaines. Le supérieur se fait ainsi le serviteur de ses serviteurs. En retour, l'inférieur est lié au supérieur, le don de l'alliance invite à l'acceptation libre du lien d'amour. L'alliance n'est pas imposée mais proposée; une fois offerte et consentie cependant, elle lie et elle devient bilatérale: relié, l'inférieur est lié, obligé. L'alliance entendue comme religion se détaille donc en trois temps qu'on peut nommer en exploitant quelques virtualités du radical liga- qui apparaît dans alliance. Il y a successivement ob-ligation, re-ligation et al-ligation. L'obligation est un acte reçu, la re-ligation un acte exercé, l'alligation un acte produit (cf. 2.2.7). Ce trinôme évoque celui du discours persuasif, de la foi et de la fédération (cf. 2.6.5). La science positive observe les actes produits ou les institutions, mais elle ne comprend leur caractère religieux que si elle remonte à l'acte par lequel un esprit s'est relié à l'esprit en acceptant l'offre que celui-ci lui fait d'être un noeud de relations internes dans un réseau complexe de relations externes dont les chaînes peuvent le libérer de tous liens asservissants. - Les associations dites religieuses sont faites de personnes qui se lient à une communauté par des vœux, promesses ou engagements. Par vœu, il faut entendre, selon l'étymologie, wegh<sup>w</sup>, une parole solennelle par laquelle une liberté s'auto-détermine et détermine son comportement futur vis-à-vis d'autres personnes. Par ses responsables, la communauté s'engage à son tour envers ceux qui prononcent des vœux de religion. Mais en un autre sens les autorités du groupe ont un pouvoir de lier et de délier, d'enchaîner et d'absoudre: si un membre se comporte de telle manière qu'il compromette la vie ou le bonheur du groupe, si ce membre tient à demeurer dans la communauté et si les responsables ont la fermeté suffisante, la nature du lien réciproque qui existe entre le groupe et ses membres exige que le supérieur lie le transgresseur et limite sa liberté d'action et de participation jusqu'à ce qu'il ait réformé sa

conduite de façon à pouvoir être pleinement réintégré. La limitation peut aller jusqu'à l'ex-communication, et la réconciliation jusqu'à l'absolution. L'absolution est la dé-liaison: le mot vient du latin solve, qui est une modification phonétique de se-luo, ou se- est le préfixe de séparation (2.10.1) et où luo est identique au grec luo, délier, qui apparaît dans lyce. -

Les associations scientifiques sont elles aussi faites de personnes qui s'engagent à travailler conformément aux canons d'une méthode rigoureuse, et cet engagement est solennel: ainsi les médecins ont longtemps fait le serment d'Hippocrate. Nietzsche avait raison de dire que les savants eux-mêmes, dont beaucoup se disent impies, sont en réalité pieux. En effet, eux aussi lient et délient, s'associent de nouveaux membres et excommunient les charlatans de la science. Ils lient et délient en un autre sens encore. Ils font, par méthode, des lyces, des analyses et des psychanalyses, puis des thèses, des synthèses et des pneumosynthèses, des alliages de métaux, des alliances de mots, des synthèses de concepts, et des discours. Si les vœux sont des paroles solennelles ligatrices qui donnent une grande force aux individus et aux groupes dont les puissances sont ainsi liées en faisceaux, le vœu de vérité qui, par le langage, lie les uns aux autres tous les chercheurs et les unes aux autres les démarches successives de chaque savant, et qui leur donne le courage de travailler à nouer des noeuds de relations conceptuelles qui augmentent la puissance de l'homme sur les choses, sur les hommes et sur l'esprit même, et si le dé-vouement à la science est comparable à une dé-votion et à une consécration qui leur font surmonter toutes les fatigues et les persécutions mêmes qui leur viennent des puissances totalitaires qui voudraient garder la vérité captive dans l'injustice, il semble s'ensuivre que le vœu de vérité a quelque chose de très semblable à ce qu'on appelle vœu de religion. Il est vrai que les hommes de science se sont dressés contre les sociétés dites

religieuses, mais c'était peut-être contre ce qu'il y avait de non-religieux en elles. Les luttes de ce qu'on appelle la science contre ce qu'on appelle la foi et qu'on a souvent décrites comme des guerres de religion, n'étaient-elles par en fait des expressions du jeu dialectique de spiritualités à prétention totalitaire et manquant à être religieuses? Dans la mesure où, aujourd'hui, un comportement spirituel de tolérance, de pluralisme, de compréhension mutuelle, et de coexistence pacifique s'instaure entre "la science" et "la religion", - les groupes dits religieux libérant la science et l'intégrant à leurs traditions, les groupes dits scientifiques étudiant la religion comme un système surchargé de sens, - on doit sans doute dire que c'est ainsi que s'exprime maintenant pour une part la religion de toujours, qui est une activité d'aménagement de l'espace et par laquelle est rendu à la vérité l'hommage qui lui est dû, sous quelque nom qu'on le lui rende. De même que l'énergie existe de façon concentrée dans les corps, qui sont des systèmes intelligibles de relations internes, et de façon diffuse entre les corps qu'elle regroupe en réseaux de relations externes, ainsi la religion est l'énergie spirituelle existant comme force de cohésion par la langue spéciale propre à chaque tradition, et comme puissance de progressive adhésion à l'ensemble de tous les ensembles spirituels par le moyen des langues communes.

2.10.9 RELIGION. La science linguistique semble sur le point de trancher le débat sur l'étymologie longtemps controversée de ce mot. Avec Lactance, on admettait qu'il se rattachait à la racine lig-, lier, mais, au sentiment des classiques latins eux-mêmes, il dérivait de lego, cueillir, choisir. Les philologues se demandaient donc si la "religio" était conçue sur le modèle des noeuds ou sur celui de la cueillette sélective, comme la réfection (re-) d'une ligature ou d'un choix? Bien que la métaphore des noeuds soit pleine de résonances qu'on entend encore dans maintes traditions spiri-

tuelles (2.10.8), il semble aujourd'hui que les Latins ont exprimé leur prise de conscience d'un phénomène spécifique en réfléchissant plutôt sur l'activité spirituelle au cours de laquelle un homme, confronté à un choix déjà fait, décide de le refaire. Voici comment on peut reconstituer la suite des sédiments du sens du mot. Premièrement, il y a l'image de la cueillette (legō), qui est une activité impliquant un choix de choses semblables et formant un ensemble qui peut être dit et compté, c'est-à-dire un logos (1.2.11). Deuxièmement, il y a la métaphore: la vie humaine est comparable à la conduite du cueilleur, elle est elle-même recueillement et suite de choix, et parmi les nombreuses croyances, pratiques et traditions de la société, il est clair que chacun en prend et en laisse, qu'il délibère et choisit: tout homme est ainsi un (g-ligens). Troisièmement, ces choix ne sont que rarement irrévocables, ils sont sujets à révision et tous les anciens choix ne sont pas ratifiés: celui qui abandonne certaines pratiques ou croyances pouvait donc être dit neg-ligens, négateur de choix. Quatrièmement, par opposition au "négligent", celui qui ratifie ses anciennes options et confirme sa volonté de rester fidèle à des engagements déjà consentis, - contractés par exemple lors des cérémonies d'initiation à quelque société, - pouvait être dit "re-ligens" ou "rélecteur". Cinquièmement, la situation récurrente d'hommes devant faire et refaire des choix entraîna la création d'un nom d'action au moyen du suffixe -io: la relig-io est donc l'activité (-io) de celui qui choisit (-lig-) de nouveau ce qu'il a déjà choisi. Sixièmement, la propension de certains à se laisser dominer par une sorte de crainte compulsive de ne pas faire les choix qui s'imposent a amené la création du mot religi-osus, plein de (-osus) religio, c'est-à-dire scrupuleux. - On voit par là que la "religio" romaine n'avait que très peu de traits communs avec la "religion romaine" de nos historiens des religions. C'était bien plutôt un sentiment, une affectivité spirituelle



qui pouvait être raisonnable (religio) ou irrationnelle (religiosus). - On peut éclairer le sens ancien du mot religio par le théorème MAI (2.8.10 et 2.9.10) et quelques rapprochements inspirés par l'histoire des religions des peuples ethnographiques. Le "religio" semble bien avoir été saisi par les Romains sur le fond des manières de faire des associations d'hommes ("Männerbünde"), phratries, confréries ou thiasos, et de la pratique en particulier des initiations, des "commencements" (1.2.2). Ces associations devaient exiger une ascèse et parfois une générosité peu communes, qui étaient pour certains des appels à l'héroïsme, à la sainteté, à la mystique, au sentiment impérieux d'avoir à se laisser posséder par un esprit et à obéir en tout à ses inspirations. Mais chez beaucoup d'autres, ces exigences devaient être excessives et provoquer des effets contraires. Par bien des exemples des sociétés ethnographiques où les plus faibles doivent se reconnaître incapables de subir les épreuves d'initiation à la société des hommes et sont traités de femelles et laissés auprès des femmes, tels les berdaches sioux, on devine que chez les Latins aussi beaucoup devaient hésiter soit à entrer soit à persévérer dans ces sociétés. Pour y rester fidèles en effet, il fallait subir de nouvelles épreuves chaque fois qu'on désirait passer à un degré supérieur. D'après cette analyse, il devient évident que l'association qui provoque le sentiment de religio chez ceux qui se posent le problème d'y entrer ou d'y demeurer, ne pouvait pas être appelée "religieuse" au sens que ce mot a pris chez les modernes. L'association était plutôt une institution qui mettait en œuvre un ensemble d'exercices où pouvait s'exprimer une volonté d'excellence, et le religio était la crainte que ce système provoquait chez certains, crainte de la souffrance, crainte de l'opinion publique, crainte des Puissances qui pouvaient se venger de leur faiblesse. - Entre la signification archaïque et encore latine du mot religio et la signification moderne s'interpose un déve-

loppement où la philosophie grecque et la théologie chrétienne ont joué les principaux rôles. La spéculation grecque sur la vie socio-politique et éthique a conduit les sages et les moralistes à faire de l'eusebeia, religion ou piété, une vertu, et à encourager chez les jeunes une disposition "virile" à respecter, sans être superstitieux, les vénérables traditions de la cité. Religio et religiosus pouvaient ainsi prendre un sens tout à fait favorable. Au Moyen Age, de ceux qui, par une sorte de second baptême où ils renouvelaient les promesses faites par d'autres lors d'une première conversion, entraient dans une communauté consacrée à une activité de louange, de sacrifice, de purification, de dévouement, on disait qu'ils entraient dans une religio et faisaient des vœux de religio. Le mot ne désignait donc plus tant un sentiment ni même une vertu mais une institution. C'était même un lieu, le monastère. Et ce sens de congrégation religieuse ayant un institut est encore celui qui prévaut dans la langue latine du droit canonique de l'Église romaine. Ce n'est qu'au XVI<sup>e</sup> siècle que religio s'est employé pour désigner une vaste société par opposition à une autre, et justement par opposition à l'Église romaine: il s'est dit du mouvement de la Réforme qui se voyait toute entière comme une religio, une congrégation, un peuple saint quoique sans vœux. Mais les apologistes catholiques ont alors commencé à construire, dans un contexte polémique aussi, des traités "Sur la Vraie Religion", ce qui supposait que l'Église elle-même était désormais pensable comme une religion. Dès lors, rien n'empêchait ceux qui se mettaient de plus en plus en dehors de cette polémique d'appeler religion tout ensemble d'institutions caractérisés par le genre d'intérêts qui sont ceux des moines, des réformés et des catholiques. Le mot pouvait donc désigner une société quelconque même non chrétienne: par exemple, l'Islam, l'hindouisme. - Pour aider aujourd'hui les interprètes à employer proprement le mot religion, il a semblé utile de montrer, dans ce traité, que cette notion suppose celles

d'esprit et de temps. Si l'on acceptait notre démarche nœcologique préalable (D.4), il ne devrait peut-être plus y avoir, aux yeux d'une phénoménologie très générale, d'institutions qui soient d'emblée qualifiées de "religieuses", mais toutes les institutions pourraient être considérées comme de l'esprit institué et aussi comme susceptibles d'être ou de n'être pas animées par le dynamisme de l'esprit principal temporo-spatialement déterminé. La fête grecque des Panathénées était peut-être autant et pas plus "religieuse" que le 14 juillet français, l'oracle delphique n'était peut-être pas plus religieux que les institute modernes de sondage de l'opinion publique, l'inquisition espagnole n'était peut-être pas plus religieuse que la police des États modernes. Inversement, si l'on tient à qualifier de religieux les rites de pluie des Pueblos du Nouveau-Mexique, les rites préparatoires à la pêche en haute mer des Trobriandais, et les rites d'initiation des Arunta d'Australie, on voit mal pourquoi on éviterait d'employer le même label pour caractériser notre liturgie quotidienne de prévisions météorologiques, la liturgie hebdomadaire ou mensuelle de nos clubs sociaux, la liturgie saisonnière de nos changements de toilette qui sont comme les charmes magiques qui empêchent nos femmes d'être névrosées, et la liturgie annuelle de nos réunions de collations des grades ou de conseils d'administration. Impressionnés par ce que nos missionnaires et voyageurs retenaient de leurs rencontres avec des peuples différents de nous, et trouvant étranges leurs coutumes comme étaient en train de devenir bizarres les traditions chrétiennes aux yeux de ceux qui cessaient d'adhérer, nous avons appelé religion (ou magie) tout ce qui pour nous n'avait pas de sens immédiatement saisissable. Mais, comme l'irrationalité de la démarche éclate aujourd'hui, nous avons le moyen de commencer à nous guérir de notre naïveté et de devenir critiques.

2.10.10 RELIGIOLOGIE. ReligioLOGIE est à sociologie et à psychologie ce que religion est à société et à psychisme: c'est donc la science de la religion et l'équivalent de l'allemand Religionwissenschaft. C'est ici le lieu de faire comprendre la nature de cette science. Dans cette pneumométrie, l'esprit a été distingué en protologique, eschatologique et messatologique (PEM = EHR), et l'esprit messatologique en transjectif, objectif et subjectif (TOS). D'autre part, les sciences positives de l'homme - qui sont, selon nous, des points de vue sur les produits de l'esprit, - peuvent être divisées en sciences juridiques, historiographiques et nomothétiques, et celles-ci en sémiologiques, sociologiques et psychologiques. Il faut expliquer nomothétique et sémiologie. Les sciences nomothétiques sont celles qui établissent (-thétiques) des lois (nomo-), qui posent des constantes ou des relations répétables. Les sciences sémiologiques sont celles qui s'occupent des signes; ainsi la linguistique, la mythologie, la ritologie, l'iconologie, la musicologie, la symbolologie. Le réel pouvant être visé dans son intégralité soit physiquement soit métaphysiquement, et ces visées étant ici comprises, en vue de l'interprétation, comme dialectiques et complémentaires, on doit considérer les analyses scientifiques comme des approximations au réel pour qui les sciences naturelles sont exemplaires, et d'autre part, les pneumosynthèses comme des anticipations de type métaphysique. Dans les approximations de type physique, les "données" sont considérées comme des faits humains et, à la limite, comme des choses du monde, et elles sont étudiées avec les méthodes mêmes des sciences de la nature; dans les anticipations de type métaphysique, les données sont des donations de sens, et elles sont considérées moins comme des événements que comme des actes de l'esprit auto-expressif. Ces deux types d'approche doivent se correspondre: d'une part, le droit à la protologie, l'historiographie à l'eschatologie, la

nomothèse à la messatologie, d'autre part, la sémiologie à la transjectivité, la sociologie à l'objectivité, la psychologie à la subjectivité. Entre les extrêmes physiques et métaphysiques il doit y avoir des ponts, des médiations, et même une médiation par excellence qui, à la limite, devrait être immédiate et tendre à se supprimer comme médiation. La messatologie est la discipline qui s'occupe de cette médiation des médiations, et sa partie essentielle est ici considérée comme étant la religiologie. Mais la religion dont la religiologie s'occupe n'est pas comprise comme un ensemble d'institutions aisément repérables et identifiables. Pas plus que l'énergie qui sous-tend l'espace, elle n'est à proprement parler représentable et, de même que l'énergie se manifeste mécaniquement, thermodynamiquement et électromagnétiquement, ainsi la religion prend toutes sortes de formes dont beaucoup ne sont pas habituellement décrites comme religieuses par la langue courante ou pseudo-technique en Occident. Médiatrices, la religion et la religiologie encouragent le développement des sciences humaines et s'appliquent à en convertir les produits en donations de sens des sciences de l'esprit, et même en exercices spirituels qui disposent les esprits à la fois à la fidélité et à la liberté créatrices. Ainsi entendue, la religiologie a elle-même quelque chose de religieux, elle fait partie de la religion; de même que la théologie se voyait comme intelligence de la foi chrétienne, ainsi la religiologie peut se voir comme faisant partie du dynamisme spirituel "post-chrétien", ou plutôt "post-chrétientéique" qui travaille à faire vivre ensemble dans la paix les traditions actuellement vivantes et qui sont en continuité avec celles qui sont dites mortes et qui, peut-être, simplement sommeillent. - La religiologie telle qu'elle est ici comprise a trois fonctions. La première consiste à travailler à se comprendre elle-même: dans cet ouvrage, elle se comprend 1) comme partie d'un discours de quatrième degré appelé pneumométrie,

2) comme solidaire d'une protologie et d'une eschatologie et logiquement postérieure à elles dans le discours scientifique, 3) comme partie centrale d'une messatologie ou science de ce qui est le plus médian et immédiatisant, la religion. La deuxième fonction consiste à établir trois niveaux de structures heuristiques. Au premier niveau, elle déploie la pneumométrie en une structure heuristique intégrale et la met en relation avec les sciences humaines en établissant l'existence de couples "métaphysiques" et "physiques": l'esprit protologique-eschatologique-messatologique (PEM) et l'esprit transjectif-objectif-subjectif (TOS) correspondant respectivement aux sciences juridiques-historiographiques-nomothétiques (JHN) et aux sciences sémiologiques-sociologiques-psychologiques (SSP). Au deuxième niveau, elle propose des structures heuristiques virtuellement universelles et abstraites, - qui sont ici trinométriques, formulées avec des glossèmes d'une tradition particulière et non avec des algèbres entièrement déréalisés, et ordonnées à disposer les interprètes à se rendre sensibles aux imèmes fondamentaux présents dans toutes les traditions spirituelles au moins implicitement. Au troisième niveau, elle met à l'essai et vérifie des structures heuristiques particulières adaptées, d'une part, à l'interprétation et à la réinterprétation immédiatisante d'un aspect d'une tradition à un certain moment de son développement, et, d'autre part, aux ressources en chercheurs, en documents, en possibilités de questionnement et en concepts opératoires qui sont, au moment de la recherche, réellement disponibles. La troisième fonction de la religiologie consiste à recueillir, et à rassembler les documents primaires (textes), secondaires (études sur les textes), tertiaires (études sur les études sur les textes), à en comparer les interprétations, à faire l'intégration chaque fois possible des résultats des sciences juridiques, historiographiques et nomothétiques, à reformuler les problèmes à la lumière des structures heuristiques

soit générales, soit universelles, soit particulières, et s'il le faut, à obliger celles-ci à se réviser elles-mêmes, afin d'approcher mieux le réel et de le faire approcher davantage de sa perfection et de son terme. - La religiologie ne se substitue pas aux sciences juridiques, historiographiques et nomothétiques, elle n'interfère pas directement dans leur fonctionnement, elle ne viole pas leur autonomie, ni ne les chapeaute du dehors. Il n'y a pas de méthodes philologiques, archéologiques, historiographiques, sociologiques, psychologiques propres à l'étude de la religion. Il n'y a même pas de science qui se puisse appeler par exemple sociologie ou psychologie de la religion: ce qu'on appelle ainsi, ce sont en fait des discours contingents où des hommes cultivés et humanistes appliquent avec plus ou moins de bonheur leur sagesse à leur science. La religiologie est une science qui se définit par la recherche, non d'une matière déterminée et aisément déterminable, mais d'un contenu latent en toute matière, - contenu qu'on peut, pour faire bref, appeler transcendance, quitte à discuter le terme ailleurs, - et qui suppose chez le chercheur une habitude spécifique corrélative, une orientation particulière de l'attention, et en particulier une aptitude à se représenter et à penser, sous les apparences et les données, le principe même des apparitions et des donations. Il n'y a rien dans les institutions, les rites, les mythes, les coutumes, les techniques, les administrations, qui permette de classer les uns comme religieux et les autres comme séculiers, mais ce qu'on a appelé ainsi depuis quelques siècles n'est qu'une première approximation, - polémique ou apologétique, mais non scientifique, - de traditions spirituelles qui se formulaient dans des langages qui s'avéraient différents et déphasés par rapport à ceux de certains chapitres nouveaux des traditions spirituelles qui commençaient leur cours et qui privilégiaient d'autres langages. Car la religion est une puissance d'adéquation à un réel en devenir,

qui tantôt utilise tantôt néglige certains types de récit, de rite et de règle, qui mythologise puis démythologise, ritualise pour démagiser ensuite les rites déviés, qui tantôt sécularise et tantôt régularise, et qui est amenée, selon les circonstances parfois à encourager les responsables à édicter des dogmes, à universaliser une liturgie, à décréter des lois et prescrire des comportements, et parfois à laisser la théologie devenir une science empirique, les communautés de base à réinventer des liturgies significatives, les fidèles à faire le discernement des esprits pour saisir les signes des temps nouveaux et consentir aux exigences de situations inédites. C'est à cause de cette latence du religieux dans la patence de l'espace spirituel tel qu'il s'exprime dans le langage courant, que la religiologie est en passe de devenir une science difficile. Et comme il faut aux chercheurs des sciences physiques une longue préparation mathématique, sans doute faudra-t-il aux chercheurs des sciences de l'esprit une longue préparation fantasmatique et linguistique. Aux religiologues des prochaines générations va se poser le problème, qui est déjà devenu crucial en physique, du dialogue à établir entre les théoriciens en chambre et les techniciens de laboratoire, lesquels doivent, les uns et les autres, pour être compétents, consacrer de nombreuses années à des apprentissages différents de sciences et de techniques, ce qui les empêche de dialoguer aisément. Pareillement, la religiologie n'est pas que théorique ni seulement pratique, et ce sont sans doute des équipes de chercheurs qui réussiront à la faire progresser et à en faire une science fonctionnelle et efficace. Faute de quoi, les techniciens de l'observation, de l'enquête, de l'expérimentation et de l'interprétation même feront des recherches où les théoriciens ne verront rien de spécifiquement religieux, et les théoriciens spéculeront sur des espaces spirituels imaginaires et des topologies qui n'auront guère de chance d'être jamais utiles au développement



concret de l'esprit. Mais si des équipes interdisciplinaires se constituent et travaillent méthodiquement, on peut espérer que la religiologie remplira, pour la civilisation planétaire en gestation, le rôle que les mythologies archaïques, les sagesse orientales, la métaphysique grecque, les théologies juive, chrétienne, hindoue et musulmane, la science occidentale moderne ont successivement rempli pour aider les spiritualités diverses des individus et des groupes à coopérer à une même oeuvre d'intégration et de salut.

2.11 TRANSJECTIVITE

2.11.0 Cette section commence par l'étude de la transjectivité parce que celle-ci nous apparaît comme logiquement antérieure à l'objectivité et à la subjectivité. La transjectivité n'est ni l'objet intelligible ni le sujet intelligent mais la totalité potentielle des intelligibilités intelligibles et intelligentes qui préviennent les objets et les sujets ou leur adviennent. Ce n'est ni l'en-soi objectif ni le pour-soi subjectif mais l'en-soi-pour-autrui transjectif. En faisant attention à cette catégorie, l'interprète peut se convaincre qu'il n'est pas pris dans l'étau de la dichotomie du positivisme et de l'idéalisme et qu'il peut se situer dans la relation même qui réfère activement les sujets aux objets et les objets aux sujets, et qui peut elle-même être conçue comme relation subsistante, raison suprême de la relationnalité relationnelle qui contient en soi tous les objets parmi lesquels certains sont aussi objets pour eux-mêmes et pour autrui, et donc sujets. Il ne s'agit pas ici de prouver la transjectivité, mais de proposer ce terme comme un élément d'une structure heuristique qui soutienne les interprètes dans leur effort pour comprendre les spiritualités. L'étude des mots suivants devrait rendre vraisemblable cette catégorie de la transjectivité:

1. Réalité
2. Loi
3. Sacré
4. Morphisme
5. Théisme
6. Hypostase
7. Triialectique
8. Sémiologie.

2.11.1 REALITE. Réalité vient du latin realitas. Le suffixe d'abstrait -tas s'ajoute au radical de realis, et re-alis a été formé tardivement sur res, qui est indoeuropéen et qui signifie richesses. Ce dernier avait encore en latin cette valeur concrète, puisqu'il y désignait les biens d'une famille (res familiaris) ou d'une cité (res publica). On a vu (2.7.6) que les esclaves faisaient partie de la res et que, dans la langue du droit, ils n'étaient pas des personnes mais des choses puisqu'ils ne se possédaient pas mais étaient possédés. En indo-iranien et en italo-celtique, res désignait des avoirs hérités et acquis au vu et au su de tous, dont la possession était sanctionnée et garantie par toutes les traditions du groupe, et qu'on pouvait défendre devant les représentants des dieux. A partir de cette origine, il est possible de redescendre le long de la séquence des significations. Premièrement, si ces biens étaient des propriétés, c'était par un effet du langage à l'intérieur duquel chacun savait ou était censé savoir à qui ils appartenaient. Deuxièmement, il y avait des contestations et des procès, et celui dont les titres de propriété étaient contestés était dit reus: mot, qui peut venir de la suffixation du radical de re-s par la désinence de génitif -jus, le re-jus étant "celui de la chose", du bien qui est en cause; et ainsi reus a fini par signifier le présumé coupable, celui sur qui pèse une présomption de culpabilité. Troisièmement, comme il s'avérait que les prétentions de certains n'étaient que paroles en l'air et non titres authentiques de propriété, res s'est opposé à paroles, opinions, rumeurs, et a pris le sens de ce qui existe en vérité: re vera, reapse. Quatrièmement, c'est sur cette dernière signification que le latin médiéval a créé re-alis, puis re-ali-tas, dont le français a fait réel (XIIIe) puis réalité (XIVe). Ce "réel" reste matériel, c'est celui du substantif et du verbe anglais "realities" et "realise"; on dit aussi en français "réaliser" sa fortune,

transformer ses biens immeubles ("realities") en argent sonnante. Aussi, ceux qui font des affaires sont-ils appelés réalistes (XVI<sup>e</sup> siècle), et à eux s'opposeront, après les nominalistes, les idéalistes. Cinquièmement, comme Platon avait opposé à l'étant (grec "on") le "ontôs on", les idéalistes ont opposé au réel empirique des réalistes le "réellement réel", qui est le rationnel, le pensable, l'intelligible, le dicible. Selon ces vues, les choses existent pour notre esprit dans la proportion où elles sont nommables et nommées, c'est le discours qui leur confère distinction et réalité, la parole étant le soleil du monde intelligible sans qui les choses ne seraient que ce qu'elles sont. La pensée critique rejoint ainsi la philosophie archaïque de la parole et du nom qui font exister distinctement les choses hors du chaos: le créateur ou le démiurge appelle chaque chose par son nom et elles existent, et c'est quand l'homme, image du créateur, nomme les choses à son tour, qu'elles existent pour lui et qu'il peut les posséder et exister par elles. De cette façon, on voit que la réalité bascule de l'avoir vers l'être par la même médiation du langage qui avait fait de certains étants des propriétés. - On peut de cette analyse tirer quelques leçons pneumométriques. Pour les esprits incarnés qui commencent leur course, l'avoir est un moyen d'être, car l'esprit qui a un corps ou, plutôt, qui au début est possédé par lui, a besoin d'extensions de son corps dans le monde afin d'exister pour autrui avant d'exister pour soi et en soi. C'est ainsi que les esprits finis commencent à s'avoir et qu'ils s'ont. Mais à mesure qu'ils se possèdent en possédant, ils ont le moyen de savoir qu'ils seront un jour dépossédés de tout et du corps même, et que tout cela est possédé en propre durablement par un autre qui doit tout savoir et s'avoir lui-même absolument. Etre, c'est donc avoir l'être, et quiconque ne l'a pas est reus, chose de la chose, coupable, "livré au vent de la Chose." En d'autres termes,

celui qui est, sans avoir l'être, est un être-là, traîné au tribunal, montré du doigt, c'est un sons (so-nt-s: cf. 1.2.8), tandis que celui qui a l'être est "insons", innocent. Une théorie récente voit dans l'échange entre l'analyste et l'analysé la substance et le réel même de l'analyse. Interprétons: le réel est identique à la parole qui, disant la culpabilité, le reatus cul-pae et poenae, avec un alter ego qui se déjuge par le fait même qu'il évite de juger, déculpabilise, désaliène et innocente l'être-là et en fait un être qui s'a. - On voit par tout ceci que le langage n'est pas compris ici comme un prolongement de la technique manuelle et de la mimique orale des animaux, mais comme l'épiphanie même de l'esprit: le réellement réel est le discours de l'histoire universelle, et les hommes existent dans la mesure où ils accrochent leur propre discours et eux-mêmes avec leurs phrases et leurs gestes à ce discours unique qui travaille à dire l'Idée d'Homme au long du temps. La parole de chacun est forcément soumise aux exigences du dire et du déjà dit. Il n'est pas possible de dire n'importe quoi intelligemment. Le discours se déroule selon les normes qui sont inhérentes à l'Idée qu'il faut exprimer. Les spiritualités sont des contributions à ce discours, et elles surgissent non pas mécaniquement mais en conformité avec les probabilités d'émergence de chaque situation du discours. La religion est chaque fois la force qui travaille à faire des spiritualités émergées les éléments d'un système de compossibilités. Et la religiologie est une des formes que prend la religion quand les systèmes de spiritualités sont devenus des agrégats autrement incoordonnables.

2.11.2 LOI. Loi (lei en ancien français) est attesté dès la Chanson de Roland, mais l'adjectif légal, où le g a été rétabli, est une formation savante du XIV<sup>e</sup> siècle. Le mot est d'origine latine, lex (leg-s).

Il est aussi indoeuropéen, mais il n'est attesté que dans les marges orientale et occidentale du domaine, ce qui est un signe d'archaïsme, et, souvent, de contexte juridico-religieux. Faute de parallèles suffisants on ne peut établir avec certitude que la racine est celle de legō, cueillir et dire. Mais comme la lex est d'abord chez les Latins la loi religieuse et qu'à peu près partout dans les civilisations traditionnelles celle-ci est la parole autorisée des dieux ou des ancêtres, on peut avancer que le mot gravite probablement dans le champ sémantique du dire solennel. - En tout cas, c'est sûrement le sens du grec (v)rê-tra, qui est de même racine que le latin ver-bum (2.4.4) et qui signifie formule légale. Le mot grec ordinaire pour loi est cependant nomos, qui est le nom d'action du verbe némō, dont le sens le plus fréquent est faire paître. Mais le sens indoeuropéen a été mieux conservé par le germanique, par exemple allemand nehmen, qui signifie prendre, et aussi par le composé grec klêro-nomos, celui qui reçoit l'héritage. La racine nem- exprimait une relation active à deux termes, une activité relationnelle qui était d'un côté un partage et de l'autre une prise de possession. Mais le partage et l'appropriation n'étaient désignés par des mots de la racine nem- que s'ils étaient conformes au droit coutumier, aux normes traditionnelles, et concrètement aux manières de faire et aux "paroles" des ancêtres. Et c'est parce que, dans la société grecque archaïque, une partie importante des attributions légales avait pour objet les pâturages où chacun pouvait mener ses bêtes, que le mot désignant la part allouée des terres de pâture, nomos, a signifié, accentué sur la finale, pâturage et, accentué sur la première syllabe, loi en général: c'est à partir de ce cas particulier qu'a été généralisée la notion de loi. Les juristes latins définiront la justice par le fameux cuique suum, à chacun son (dû): car la loi a pour fonction de dire et de déterminer par la parole quelles choses sont à qui.

L'économie (XIVe), en grec oiko-nomia, est ainsi un dérivé du discours: ç'a été d'abord l'administration du (w)oiko- conformément aux coutumes (-nomia), la juste distribution des tâches et des biens dans le village (latin vic-us) ou dans le hameau fait de maisons rapprochées (grec par-oikia, puis latin par-ocia et français paroisse, XIe siècle). Ici encore, c'est donc la parole traditionnelle et autorisée qui fait exister les choses et par elles coexister les hommes. Et l'économie est la science qui s'efforce de rendre intelligible ce qu'il y a d'intelligible dans le discours qui préside ou devrait présider à la production et à la distribution des biens. Partout, quand elle est authentique, la religion a affaire non seulement avec les dieux, mais tout autant avec les paroles traditionnelles, les lois, les économes et les affaires. Saint Paul fera comprendre que, si les Grecs ont reçu des Juifs les biens spirituels, ils doivent en retour aux pauvres de Jérusalem les biens matériels: c'est là justice et bonne administration. Dans le Nouveau Testament, économie est même un des équivalents du mot religion: l'Épître aux Ephésiens parle de l'économie du mystère, entendons: la façon dont Dieu le Père "administre sa maison", en faisant de Jésus héritier de toutes choses, et des hommes cohéritiers avec lui de tout ce qui est au Père. A l'époque patristique, l'"économie" au sens d'histoire du salut (Heilsgeschichte) sera contredistinguée de la "théologie" comme science de Dieu tel qu'il est en soi, et l'économie aussi sera trinitaire: car Dieu sauve l'humanité d'abord en parlant de diverses façons aux pères, puis dans son Fils, enfin dans l'Église. On ne peut donc opposer religion et affaires, comme si la religion n'était que transmondaine, ni tellement les assimiler qu'on oppose religion et foi. - Il reste à compléter cet exposé par l'analyse d'un autre mot signifiant loi: canon. Il existe en français depuis le XIIIe siècle. Le point de départ est le sumérien gin, qui signifiait roseau et qui semble s'être répandu par des voies diverses dans l'aire



indo-méditerranéenne où il a fait partie des substrats préindoeuropéen et présémitique. Le grec kannès et le latin canna ont aussi le sens de roseau, mais l'hébreu gâne s'est spécialisé pour signifier règle et mesure, sens avec lequel il a passé dans le grec kanôn. Ce dernier a pris en grec une grande extension: il s'est dit des règles de l'art (canon de Praxitèle), de la logique (canonique d'Épicure), de la grammaire, de la métrique, de l'astronomie et en général de la loi. Et il a eu une fortune sans pareille dans l'Église chrétienne grécophone avec ses notions de canon ou de règle de la foi, de canons conciliaires, de canon des Écritures, de droit canonique, de canon de la messe et de canonisation des saints. Depuis la fin du XVIIIe siècle, les philosophes l'emploient pour signifier les canons de la méthode scientifique, l'ensemble des principes ou règles déterminant la recherche empirique, par exemple: sélection de données sensibles et observables, expérience ou opération sur les données, pertinence ou intelligibilité immanente aux données, économie ou élimination des énoncés invérifiables, souci d'explication intégrale des données, admission de résidus statistiques. La reconnaissance de certains canons est donc de l'essence de toutes les traditions spirituelles, soit théologiques, soit philosophiques, soit positives. Et c'est mesurées par de tels canons qu'opèrent le dialogue interne à chaque tradition et la dialectique externe des traditions diverses. C'est parce qu'on admet les mêmes canons nommément déterminés ou qu'on reconnaît que de tels canons devraient être établis qu'on dialogue dans une tradition ou qu'on entre en relation dialectique avec d'autres traditions. Les sciences "nomothétiques" (2.10.10) ne sont donc pas les seules à poser des lois, elles-mêmes obéissent à des normes et reposent sur la parole solennelle qui autorise des partages et des appropriations réglés par le droit, lequel conditionne ainsi l'histoire des sociétés et le développement même des sciences

nomothétiques. Les sous-bassements de la science sont ainsi spirituels, juridiques, historiques et canoniques: la position des problèmes, le choix des questions pour lesquelles on décide de chercher des solutions sont conditionnés par des options métascientifiques et métahistoriques, par un certain état du langage, par ce que nous appelons la transjectivité.

2.11.3 SACRE. Le lexique des sciences de la religion fait grand cas depuis un demi-siècle des catégories de profane et de sacré. En d'autres temps, c'est autour des notions de Dieu et de monde, de transcendance et d'immanence, de surnaturel et de nature, de foi et de loi que le discours théologique se construisait. De nous rendre compte que ce vocabulaire est récent et contingent peut, d'une part, nous aider à le relativiser, mais aussi, d'autre part, nous encourager à formuler, dans le langage d'une relativité référentielle employant ces termes, une relativité relationnelle qui pointe vers la vérité absolue. Comme il s'agit toujours ici de venir en aide aux interprètes qui sont disposés à se laisser secourir par les théoriciens, on va montrer par l'étymologie de quelques mots apparentés quelles relations d'autres traditions établissaient entre les termes profane, sacré, saint, et comment ils peuvent constituer ensemble une structure ternaire. - Le français emploie profane depuis le début du XIIIe siècle. Il lui vient du latin pro-fanum. Fānum repose sur un radical fās- et un suffixe -no-. La fricative f latine correspondant au dh indoeuropéen, la voyelle a à e, et la longue supposant la chute d'une consonne, on peut conclure que la racine était dhes-, où a peut être soit un élargissement soit la consonantisation d'une laryngale finale. Cette racine veut dire poser, fonder, établir. C'est elle qui est à la base du grec theos (dhes-os), que nous traduisons par "dieu": mais comme un dieu est un dei-wos (2.5.4), un "brillant", et

qu'un theos est un fondateur, on voit qu'il n'est pas indifférent à la science des religions que les représentations fondamentales soient distinguées, car elles signalent des voies différentes vers l'absolu. Dhes- est aussi la base du latin ferias (dhes-ias, puis fes-ias, enfin fer-ias par suite de la rhotacisation de la sifflante intervocalique) et de l'adjectif fes-tus (dies), jour de "fête" (XI<sup>e</sup> siècle en français), proprement jour d'un "fondateur". Suffixés par -no- qui doit désigner l'appartenance, la racine donne en latin dhes-no-m, d'où fānum: le fanum doit être une réalité qui est en relation avec des croyances et des fêtes concernant les fondateurs, les ancêtres du village qui sont toujours son fondement; cette réalité doit être en premier lieu l'endroit où se trouvent les signes de leur présence, en particulier leurs tombeaux; le fanum est donc un emplacement réservé aux défunts et aux cérémonies où les vivants entrent en contact avec eux. Le préfixe pro- a un sens inhabituel, qu'on déduit d'un verbe comme pro-hibeo, "prohiber", proprement tenir (-habeo) à l'écart (pro-); ce pro- est glosé quelques fois par porro, loin de. Est donc profanum tout ce qui, ayant appartenu (-no-) au sanctuaire (-fa-), en a été écarté (pro-). Ainsi, une famille célébrant ses ancêtres fondateurs, ses "theoi", offre au sanctuaire, pour y être abattu rituellement, un animal destiné au repas funéraire: le prêtre l'immole selon les rites, en prélève une part, et abandonne le reste à la famille qui doit le consumer en dehors du lieu sacré. Le desservant a rendu profane l'animal, il l'a profané. On ne dira pas, comme les modernes, qu'il l'a rendu au profane, à son usage normal, car avant d'être consacré, l'animal n'était pas qualifié. Il ne peut être profane que s'il a été sacré. Est donc profane ce qui, ayant été sacré, est désacré. Dans la vision du monde des Romains, il est donc évident que "le" profane est fondé sur "le" sacré. Les articles entre guillemets font de ces adjectifs des substantifs: c'est

un usage moderne qu'ignoraient les anciens. Il nous faut donc prendre garde à la grammaire et ne pas concevoir ces substantifs comme des indicateurs de substances: en première approximation au moins, celle qui s'impose dans une science interprétative, il faut plutôt y voir des ensembles fonctionnels. Un système de relations est établi qui préside à la manipulation des biens de consommation et qui doit assurer le passage d'un ordre pensé comme infra-humain (l'animal) à un ordre supra-humain (les ancêtres) et de ce dernier à l'ordre humain (repas funéraire). Comme on va le dire bientôt, ce n'est que lorsque cette manipulation est dirigée dans le sens d'une coexistence des spiritualités et que cette coexistence s'appuie sur un Nom rassembleur, qu'on peut dire que "le sacré" a quelque chose de subsistant et de personnel aux yeux de ceux qui célèbrent les rites, et qu'on peut le qualifier de "religieux". - Le français sacré (XIIe siècle) vient du latin sacratus, participe passé de sacrare. Celui-ci est un verbe dénomiatif en -â (causatif), issu de sakros, devenu sacer: il signifie rendre sacré. Dans sak-ros, -ro- est un suffixe indiquant l'objet de l'action évoquée par l'élément précédent. Le sens de sak- s'éclaire par les parallèles grecs, germaniques et hittites: le grec haz-omai signifie avoir un respect religieux pour quelque chose, nous traduisons haz-ios par saint et haz-nos par pur; le gotique a sak-an, qui s'applique à toute querelle verbale ou procès devant être réglé au moyen de formules rituelles, le hittite a sak-lai, coutume. Tous ces mots appartiennent au vocabulaire dit juridico-religieux. On aimerait connaître l'image archaïque sous-jacente à la racine, mais on ne peut faire que des conjectures. Celle-ci peut aider l'imagination. Il pouvait s'agir du feu, élément de purification et d'ordalie. Le sak-ro-s pourrait être l'objet destiné à être éprouvé par le feu, ou la personne à qui on interdit le feu et l'eau. A cause de cette interdiction, l'objet ou la personne est intouchable ou

taboué. En tout cas, le sacré de tabou (ce dernier mot est polynésien et nous vient du voyageur Cook) est une interdiction. Or d'après l'usage latin, l'inter-dictio est le prononcer (-dictio) de la formule qui met fin à un litige entre (inter-) des personnes, c'est l'acte par lequel on rend un arrêt, et cet arrêt est le plus souvent prohibitif, et ce qui est interdit alors c'est le feu et l'eau: igni et aqua interdicere alicui. Sacros pourrait donc s'être dit d'abord des personnes qui sont l'objet (-ro) d'une interdiction purificatrice, ou encore des animaux brûlés sur l'autel et offerts en sacrifice de substitution. - En plus de sakros (devenu sacer), le français utilise beaucoup quelques dérivés du mot grec que nous traduisons aussi par sacré: hieros. Celui-ci repose sur un plus ancien iseros, dont le s amul en h (d'où iheros) a été par métathèse régressive reporté à l'initiale (d'où hieros). La racine is- semble se retrouver dans le latin ir-â (is-â), colère et échauffement, dans le grec iaînê (is-n-yô), réchauffer, dans ie-tros, médecin, sans doute au sens de réchauffeur, et dans notre psych-ître, médecin de la psyché. Est donc hieros l'objet (-ros) d'une activité de réchauffement (ise-), de transfert d'énergie et de vie: ainsi le chamane réchauffe le malade qui a des frissons, ainsi Elie s'étendait sur les mourants pour les ramener à la vie. Le Véda indien et l'Epopée homérique disent pareillement isiram manah = hieron menos, qu'on peut traduire par esprit brûlant ou ardent. C'est la chaleur qui donne de l'énergie à Achille courant au combat: notons que ce n'est pas Achille qui se réchauffe, mais que la chaleur lui vient d'ailleurs, d'une source innommée; nous disons qu'elle vient du "saint". - Saint (Xe siècle) vient du latin sanctus. Sanctus est le participe passé du verbe sanc-io, où -yô est un suffixe de causatif. Sanc- est formé par un infixe nasal sur la racine sak- qu'on vient de voir, en sorte que sanc-io a le même sens que sac-r-â-ra, rendre sacré. Est donc sanctus

pour les Latins ce qui a été rendu sacré, "sanctionné" (XVIIIe siècle). Mais l'usage qui a été fait de sanctus par l'Occident chrétien l'a rendu héritier des valences sémantiques du grec hag-ios (voir ci-dessus), qui lui-même héritait par la traduction grecque de la Bible hébraïque et par le Nouveau Testament de la valeur de l'hébreu qodesh, qui caractérise ce qui est à part et inviolable. Or, il nous semble absolument remarquable que cet adjectif se dise avant tout du Nom par excellence - Yahweh -, auquel l'étymologie populaire ou officielle donne le sens de Je suis (là), présence qui s'atteste comme secourable auprès de ceux qui l'invoquent (1.2.8). Celui-là se révèle comme Saint, Saint, Saint, Trisagion, comme celui dont le Nom est saint, qui ne doit pas être pris en vain mais avec respect et seulement lorsque les circonstances permettent de prévoir que la référence qui y est faite sera comprise pour ce qu'elle veut signifier. Ce fait biblique nous paraît exemplaire. Le cœur de la religion n'est pas le sacré mais le saint, entendu strictement comme qualifiant le Nom qu'un mystique et ses disciples considèrent comme étant au-dessus de tout nom et pour lequel ils sont même prêts à mourir. C'est sans doute pourquoi, quand le Nom se révèle comme saint et est accueilli comme tel, il effraie et fascine. Il effraie l'homme à qui il se manifeste, car alors celui-ci s'apparaît comme ténébreux et impur, indigne de vivre; mais il fascine aussi, parce que l'englobance chaleureuse dans laquelle le bénéficiaire de la révélation est enveloppé attire vers le foyer de cette gloire rayonnante et pousse à la faire resplendir auprès de ceux qui sont assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort. Mais le Saint ne terrifiait ni ne séduisait pas plus facilement les Primitifs que les Modernes: la différence entre eux et nous ne consiste pas en ce que, peuples enfants, ils éprouvaient de la fascination et de la terreur devant des puissances qui ont cessé de nous émouvoir, mais en ce que, peut-être

moins sophistiqués que nous, les plus influents parmi eux jugeaient convenable de mettre à part du reste certaines personnes, temps, lieux et objets, et de les vénérer particulièrement. - Le caractère de fascinans et tremendum qu'Otto considérait comme fondamental à la notion de sacré ne nous a pas paru essentiel à la notion indoeuropéenne et latine; nous avons attribué ce caractère au saint qui est le qodesh sémitique. Il y a ici plus qu'une question de vocabulaire. Selon notre manière de nous exprimer, il n'y a pas à l'origine un sentiment "numineux" du sacré, mais un appel adressé par le Saint à un homme qu'il invite, dans la douleur de son âme, à la consécration. Quand elle existe, l'expérience bouleversante, dont on parle beaucoup, n'existe qu'au départ et comme pure négativité ou impuissance à voir les choses comme auparavant: mais l'origine du bouleversement n'est avouée comme Sainte qu'en même temps que l'esprit se convertit et décide de se consacrer à la gloire d'un Nom et au rayonnement de ce que le Nom signifie et veut faire comprendre. Le sacré, au neutre, est donc un mot qui signale une réalité de genre animé, un consacré, un sanctifié qui a répondu au saint. A date ancienne, le sacré n'est donc pas un substantif mais un adjectif, non une substance obvie qui s'impose à l'expérience immédiate, mais une qualité que l'intelligence éclairée des mystiques attribue, à l'impératif, à certaines choses et surtout à certaines personnes. Si l'on tient à en faire un nom, il faut dire que le sacré est moins un objet-agent et cause de sensation ou de perception qu'un objet-terme et un produit d'intellection et de volition. Mieux, c'est une façon d'exprimer ce que nous appelons le transjet. Mais le transjet est pour nous indissolublement le Saint, le Sacré, le Profane (SSP). Comme nos langues ont substantivé profane et sacré, il nous a semblé opportun de faire aussi du saint un substantif neutre, et ainsi une catégorie offerte aux interprètes pour les aider à saisir comment certains connaissent

et veulent le réel. Le saint, le sacré et le profane ne sont pas des choses mais des médiations grâce auxquelles les interprètes peuvent interroger les traditions pour voir dans quelle mesure elles sont religieuses. Et ces catégories sont proposées comme solidaires, comme formant une structure dont l'ordre commande un développement: l'appel sanctifiant du Saint, la volonté de consécration, l'activité de profanisation. Le sacré n'est donc pas quelque chose dont on fait l'expérience, mais un mot par lequel les interprètes peuvent s'interroger sur la structure entière de la vie de ceux qui se consacrent à la production des biens de toutes sortes et à leur équitable distribution. Par conséquent, là où l'esprit fini et incarné n'intervient pas pour dire le Saint et faire du profane, il n'y a pas de sacré. Selon ce langage, il n'y a donc pas de "hiéro-phanie": le sacré n'est pas quelque chose qui se manifeste mais que l'homme sanctifié et justifié décide de rendre manifeste par la justice. On pourrait cependant, conformément au génie de la langue grecque telle qu'elle fut utilisée par la tradition judéo-chrétienne, parler d'hagio-phanie. Néanmoins, hagio-logie nous semble préférable: car le Saint, sur lequel s'embraye la structure, est le logos qui se dit pour se faire dire et, par ceux qui le disent, pour faire.

2.11.4 MORPHISME. La signification qui est attribuée dans ce paragraphe à anthropomorphisme va sûrement prêter à ambiguïté, mais comme il nous semble que le sens de ce mot est déjà fort ambigu, peut-être en portant la confusion à la deuxième puissance contribuera-t-on à la corriger. Anthropomorphisme est un mot relativement récent formé vers 1770 par d'Holbach, qui l'entendait de tout système de pensée attribuant à la divinité une forme corporelle et des passions humaines. Pour les déistes, influencés par la "théologie" grecque et la théologie naturelle de la Renaissance, et



tout à fait oubliés de l'"économie" chrétienne de l'Incarnation, l'anthropomorphisme était un mode de pensée indigne de Dieu. Leur Dieu était si grand qu'il en était inhumain. Des bibliistes mêmes, croyant constater que le yahviste était plus anthropomorphique que l'élohiste et s'imaginant que ce type d'expression était plus archaïque, ont décrété qu'à cause de sa plus haute spiritualité et de sa moindre incarnation, l'élohiste était plus récent. Mais notre langue est en train de devenir plus technique: depuis quelques années, on voit apparaître des termes comme théomorphisme, par où on entend que l'homme projette en des "theoi" certains aspects de son expérience, et cosmomorphisme, qui serait un terme approprié pour caractériser le mode de pensée des Primitifs. Nous emploierons ici comme termes techniques théomorphisme, anthropomorphisme et physicomorphisme (TAP), et pour parler de ces trois formes d'expression en général, nous abstrairons leur second terme commun, morphisme, pour désigner les trois types majeurs d'expression de la totalité du réel. Nous dirons que le réel intégral peut être visé en totalité soit par le divin, soit par l'humain, soit par le mondain. On n'emploie donc pas ici ces termes en référence directe soit à Dieu, soit à l'Homme, soit au Monde, mais à l'être et à l'esprit, au sens déjà indiqué (1.1.6). L'anthropomorphisme n'est pas une représentation de Dieu à l'image de l'homme, ni le théomorphisme une représentation de l'homme à l'image de Dieu, ni le physicomorphisme un mode d'expression qui rend inutiles Dieu et l'Homme; ce sont des expressions diverses de la totalité de l'esprit, parce que ce sont des expressions totivoques. Le théomorphisme est le mode d'expression qui aime les raccourcis et qui personnifie volontiers des systèmes intelligibles exemplaires en substances intelligentes transcendantes et les fait figurer comme dramatis personae dans les récits normatifs où se condense la tradition. Là où notre langue dit aujourd'hui médecine ou science médicale,

et là où les classiques disaient Hippocrate ou Galien, d'autres ont aimé dire Asclépios ou Apollon, Elie ou Raphaël. Ce sont là des expressions respectivement physicomorphique, anthropomorphique et théomorphique. L'avantage de ces distinctions est de ne pas identifier le théomorphisme à la religion et le physicomorphisme à l'irréligion. L'irréligion elle-même peut s'exprimer théomorphiquement: beaucoup de coutumes dites d'ordinaire religieuses et auxquelles s'intéressent les historiens des religions, et qui sont ici appelées simplement théomorphiques, sont en fait irréligieuses et jugées comme telles par les traditions spirituelles dans leurs moments d'authenticité. Il en est ainsi de l'idolâtrie, de la magie, de la prostitution dite sacrée, que nos historiens des religions ont traitées comme phénomènes religieux! Inversement, beaucoup de coutumes physicomorphiques sont au moins virtuellement religieuses, en ce qu'elles posent les conditions de possibilité de la coexistence des libertés: ainsi, la médecine, la psychiâtrie, la politique. Et parce que nous avons identifié comme religieuses des expressions où les termes de référence étaient des dieux, et que c'est ce genre d'expressions des anciens qui a le plus frappé nos théoriciens de l'histoire universelle, nous avons rapidement conclu qu'ils étaient plus spontanément religieux que nous, et que l'histoire se structurait en âges théologique, métaphysique et positif-athée, comme si elle n'était qu'un long processus de dédivinisation, d'athéisation, de sécularisation, de déreligionisation. Nous avons pris les mots pour les choses; aussi, grande est aujourd'hui notre difficulté à vraiment penser ce qui est religieux et ce qui ne l'est pas. Avant de compléter ces observations critiques, il nous semble bon de proposer quelques illustrations de la morphicité. -

Au VIIIe chant de l'Odyssée, Homère a inséré le récit de la rencontre d'Arès et d'Aphrodite, qui est la forme grecque du couple proche-oriental du dieu

de la guerre et de la déesse de la fécondité (par exemple, Mardouk et Ishtar suméro-akkadiens). Mais le gros oeuvre du poète est constitué par le récit épique dont le héros et l'héroïne sont le guerrier Achille et l'amoureuse Hélène (laquelle est identifiée, à Sparte, à Aphrodite elle-même). Et l'ensemble de sa poésie est orienté, d'une part, vers le personnage d'Ulysse, qui est donné comme modèle de l'homme simplement humain et qui refuse d'être considéré comme un dieu, et vers celui de Pénélope qui est l'épouse modèle, et d'autre part vers la critique du comportement d'Achille et d'Hélène en termes de cholos et d'érôs, de colère et de sexualité irrationnelles. Plus tard, dans l'école d'Aristote, l'appétit sera distingué en naturel et élicite, et celui-ci en sensible et rationnel, et l'appétit sensible en irascible et concupiscible. Or Arès et Aphrodite, Achille et Hélène, Cholos et Erôs peuvent être considérés comme des couples de termes différemment nommés d'une même relation. Certes, les contextes sont différents, et les philologues mettraient bien des nuances au raccourci qui vient d'être proposé, mais la marche générale de la pensée ancienne semble bien pouvoir être résumée dans ce développement des morphismes, qui va du théo- à l'anthropo- puis au physico-morphisme. Arès et Aphrodite sont pensés comme des dieux, Achille et Hélène comme des humains, Cholos et Erôs comme des instincts animaux. Cependant, ce développement n'est peut-être que la surface apparente d'une structure. Le théomorphisme nous semble plus archaïque, l'anthropomorphisme plus classique et le physicomorphisme plus moderne. Mais cet étalement dans le temps est peut-être simplement un effet du préjugé historiciste, contre quoi le structuralisme actuel a raison de nous prévenir. Posons donc que ce sont plutôt des éléments d'une structure omniprésente, dont tantôt l'un et tantôt l'autre affleure à la conscience claire de ceux qui en vivent et à celle de ceux qui l'étudient. On peut

confirmer cette manière de voir par l'exemple de Freud. D'une façon qui apparaîtra sans doute outrageusement simplificatrice aux spécialistes, on pourrait dire que, plus naturaliste au début de sa carrière, il pensait le ça comme un couple d'instincts animaux d'agressivité et de sexualité, plus humaniste ensuite, il introduisit le thème d'Oedipe et de Jocaste (ou d'Electre), et plus spiritualiste enfin, il évoqua les abstractions personnifiées Thanatos et Eros, par où il rejoignait les formulations archaïques. Il semble donc y avoir une dynamique interne aux types majeurs d'expressions qui fait que les esprits les plus représentatifs d'une époque circulent d'un pôle à l'autre de l'imagerie et de la totivocité. En sorte qu'on pourrait voir l'essence de la religion, dans ce contexte, comme un processus de rééquilibration de la structure: quand son centre de gravité se déplace dangereusement en direction de l'un seulement des morphismes, la spiritualité qui se fait religieuse comprend que son rôle est de rétablir l'équilibre et, s'il le faut, passer à l'autre extrême pour quelque temps. - Jusqu'à ces dernières années, ceux qui s'efforçaient de penser le réel sous son aspect dit religieux étaient spontanément attentifs aux phénomènes de croyances en des êtres dits surnaturels, de rites liturgiques ou magiques, de tabous, de personnes, de lieux, de temps sacrés, et il ne serait pas venu à l'esprit de beaucoup de chercheurs d'appeler religieux le travail et le loisir, la science et la technique. Nietzsche avait perçu que la science a des affinités avec la religion: "Nous aussi nous sommes pieux", fait-il dire aux savants, et désormais beaucoup sont nietzchéens: on commence de divers côtés à penser que certaines formes de vie dites religieuses sont des évasions, et que des formes dites irréligieuses sont des manières pour les hommes d'aujourd'hui de faire maintenant ce que faisaient jadis ce qu'on appelle les religions. Non seulement, la frontière entre la religion et la

non-religion s'efface, mais la relation menace de s'inverser. On parle de foi sans religion, de foi des athées, et aussi bien de l'athéisme pratique de ceux qui se disent croyants. Beaucoup ont le sentiment que trop parler de Dieu nuit à sa cause, que les croyants sont bavards, que c'est peut-être blasphémer et prendre le nom de Dieu en vain que de l'avoir à tout propos sur les lèvres et se contenter de dire "Seigneur, Seigneur", quand il faudrait, au lieu de gémir et d'attendre béatement des miracles, se mettre courageusement à faire ce que demande le Seigneur auquel on prétend croire. C'est pourquoi sans doute l'Histoire des Religions est en crise: son objet est en train de lui être ravi par les sciences juridiques, historiographiques et nomothétiques (2.10.10). Cependant, si la science des religions se convertit en religiologie à peu près au sens où ce mot a été entendu plus haut, comme science des conditions de possibilité des spiritualités simultanées, il semble qu'elle puisse se mettre en marche vers la partie du réel qui lui est assignée, et qui est de soi transjective avant d'être objective puis subjective. Il devrait apparaître ainsi peu à peu que la religion est, au-dessus et au-dessous de l'homme empirique, le lieu d'un va-et-vient entre une affirmation absolue et une négation absolue, l'être et le néant, Dieu et le Monde, le Pour-soi et l'En-soi. La religion authentique pivote toujours autour de l'Homme, qui est un mystère et qui peut être pensé soit théomorphiquement, soit anthropomorphiquement, soit physicomorphiquement. Car Dieu, l'Homme et le Monde (DHM) sont des noeuds de symboles totivoques. La religion existe entre ces expressions apparemment exclusives comme la force et la pression de qui elles émanent, qui travaille à les réconcilier et qui ne semble pas pressée qu'elles soient en paix les unes avec les autres avant le temps de l'apocatastase universelle. La religion n'est donc pas quelque chose de visible, le royaume de Dieu n'est pas tel qu'on puisse aisément dire:

Il est ici ou il est là. La religion est plutôt cela qui rend possibles des systèmes visibles de masses spirituelles qui font pression sur l'esprit pour qu'il se dise totalement en essayant toutes les expressions qui ne sont pas trop évidemment contradictoires.

2.11.5 THEISME. Le mot théisme et les quelques autres qui ont été formés sur lui sont récents. On doit faire voir ici que ce ne sont pas des termes dignes d'une religiologie critique et susceptibles de servir de structures heuristiques pour connaître ce qu'est en vérité la religion.

Hénothéisme, ou théorie interprétant la religion védique et la religion israélite depuis Moïse jusqu'à l'exil comme centrées sur la croyance en des dieux suprêmes successifs et n'excluant pas la croyance en d'autres dieux, date de la seconde moitié du XIXe siècle. Monothéisme, ou théorie interprétant les religions juive, chrétienne, musulmane et primitive même comme affirmant l'existence d'un seul Dieu, est de la première moitié du siècle dernier. Panenthéisme est de 1828: il définissait une doctrine philosophique selon laquelle tout existe en Dieu. Théisme est une adaptation faite par Voltaire d'un terme anglais qui opposait au déisme la doctrine affirmant l'existence d'une ou de plusieurs divinités personnelles qui sont aussi la providence de leurs fidèles. Panthéisme est un peu plus ancien: il a été créé par Toland et Fay dans la première décade du XVIIIe siècle pour définir la doctrine selon laquelle tout est Dieu et pour qui ce que d'autres appellent le monde et Dieu ne fait en réalité qu'un seul être.

Polythéisme et athéisme, auxquels on peut ajouter déisme (dont la racine est celle non du nom grec de dieu, theos, mais du nom latin, deus), sont du XVIe siècle: par opposition à des doctrines différentes, certains se sont appelés déistes, affirmant contre le polythéisme gréco-latin et l'athéisme

des libertins leur foi au Deus de la tradition occidentale. Plus tard, on a compris déisme au sens de croyance en l'existence d'un Dieu qui ne s'occupe pas des affaires humaines, Premier Moteur qui ignore le monde ou Horloger qui le fait tourner et qui détermine la mesure de son mouvement. -

Ce sont là des mots créés par la pensée occidentale depuis son exode de la chrétienté et à mesure qu'elle identifiait en elle-même un pluralisme spirituel de plus en plus divergent. Elle caractérisait ainsi des spiritualités par ce qui lui apparaissait être l'extrême pointe de leur doctrine, le nombre: la totalité, la pluralité, l'unité, l'unicité, la nullité. Cette pensée, qui commençait à exceller dans les mathématiques, réfléchissait mathématiquement sur une partie partiellement mathématisable des traditions spirituelles, mais elle omettait le sens que les mots ont pour ceux qui y croient et la puissance du mouvement imprimé aux actes spirituels par les images qui sont choisies. Le divin était pensé au neutre et conçu comme constitué d'entités abstraites et exsangues, tirées hors des contextes vivants sans lesquels, pour les croyants des diverses confessions, ils n'ont pas d'existence réelle, c'est-à-dire sans lesquels ils n'ont aucune existence intentionnelle et transjective dans des discours qui font la vérité et qui la font faire.

Ainsi, à peu près en même temps qu'on commençait à donner au mot religion un sens avant tout institutionnel d'où l'ascèse et la mystique s'étaient retirées, on évacuait aussi la réalité réelle de la religion. En premier lieu, on négligeait la substance des dogmes comme décisions des responsables d'une tradition quant aux formulations qu'ils jugeaient chaque fois nécessaires pour que la communauté confessante reste fidèle à ses origines exemplaires. En deuxième lieu, on séparait les dogmes de la liturgie qui était leur sol vital. En troisième lieu, on isolait la liturgie de l'engagement moral des hommes religieux pour la justice. En quatrième lieu, on coupait la morale

de la mystique de foi, d'espérance et de charité qui la fonde. En cinquième lieu, on laissait les pneumologues flotter à la dérive sur les eaux troubles d'un discours qui se disait rationnel et qui s'évertuait à les vider d'esprit autant que de parole. C'est à cause de la pauvreté de contenu de ces concepts "théistes" que nous pensons qu'il n'est pas possible avec un tel vocabulaire de rien connaître à la religion quand elle est un principe réel d'existence incarnée. Et même, pour utiliser sainement le mot theos, nous pensons qu'il faut remonter en deçà des modernes, en deçà de la théologie naturelle de la Renaissance, en deçà de la théologie chrétienne, en deçà même de la théologie philosophique de Platon et d'Aristote. Il est nécessaire de remonter jusqu'aux poètes mystiques présocratiques, aux "theo-logoi". Les theologoi d'avant le logos philosophique, les theioi andres que vénérât Platon, étaient des "diseurs de dieux", des mytho-logoi, des "raconteurs de récits exemplaires", des pneumo-logoi aussi, des "rassembleurs d'esprits par la parole". Les "theoi" dont ils disaient les merveilles étaient des dramatis personae, des actants dans les rappels des origines, et, comme on l'a vu (2.11.3), c'étaient des fondateurs-fondement. Les "theoi" existaient par la puissance du dire poétique actualisant leur existence, qui peut être toujours méconnue et oubliée, et c'est lorsque le drame du commencement était récité avec conviction et écouté avec simplicité et foi que le récit était vrai (2.5.3), vraiment dit d'un dire socialement et psychiquement efficient d'esprit. C'est donc seulement par un effet de "théologie" seconde, d'un dire sur ce dit, que les personnages des drames primordiaux étant expulsés du discours facteur de vérité faisaient surgir le problème de leur existence substantielle distincte et chosifiée. Confrontée à des récits vulgarisés et banalisés, sacrilègement racontés en dehors des communautés de foi et des cérémonies où ils pouvaient être reçus pour ce qu'ils voulaient signifier,



la théologie seconde tentait d'induire d'une manière autrement critique ce que les poètes archaïques avaient exprimé avec autant de critique quand, ayant compris que le mystère est au-delà des problèmes et des multiplicités où il se réfracte, ils avaient décidé de s'exprimer bellement pour faire assentir leurs frères à l'histoire jugementielle dans laquelle, par eux, ils devaient se savoir tous embarqués. Ces récits n'étaient donc ni polythéistes ni précritiques mais sagement transjectifs et mythologiques. Car ces théologiens savaient soumettre leur mythos à un logos aussi exigeant que le nôtre et l'adapter périodiquement à la suite des générations qui devaient les entendre en esprit et en vérité pour être créativement fidèles. Les théomorphismes étaient ainsi, quand la religion était vivante, constamment renouvelés par un bain d'humanisme et de naturalisme. Les récits parlaient des "theoi" au pluriel, mais ni les récitants ni les écoutants ne se posaient le problème de la multiplicité ou de l'unicité du divin: évoquant la geste des ancêtres comme Parole de l'Esprit, ils faisaient comme nous faisons quand nous jugeons bon de ne pas mettre en scène un seul personnage exemplaire et de tout rapporter à lui, mais plusieurs. Ils savaient bien qu'il n'est pas sain pour l'esprit de tout rapporter à Washington ou à Napoléon ou à Hitler ou à Marx ou à Lénine ou à Mao ou à Dieu. - On ne doit pas conclure de ces remarques critiques sur la critique occidentale que les "theoi" ou le "Theos" n'ont aucune existence substantielle ou que les hommes archaïques "ne croyaient pas en Dieu". Mais on doit conclure que les mots entre guillemets, hormis la locution négative, expriment très mal ce qui arrive aux croyants quand ils accomplissent l'acte de foi-espérance-charité. Bien des peuples, la plupart peut-être, ont su remonter des parents vivants d'abord aux pères, puis au Père ou à la Mère, sans séparer ce Père ou cette Mère des ancêtres et de l'histoire, ni de l'amé-

nagement du territoire où leurs descendants recueillaient le fruit de leurs travaux. Ils parlaient de Dieu pluriellement et pléromatiquement, ils ne disaient ni Theos, ni Deus, ni El, séparément des Theoi, des Dii et d'Elohim. Peut-être est-ce la singularisation des mots theos et deus qui détermine le plus le caractère et le cours de l'aventure occidentale et de l'épisode européo-atlantique de l'histoire de l'esprit. Et ce sera peut-être une re-pluralisation, une réhumanisation, une renaturalisation de ces termes qui nous guériront de notre schizophrénie et de notre dualisme, dont l'athéisme est sans doute la séquelle la plus apparente. Et c'est peut-être en vue de cette guérison que la tradition biblique tient en réserve l'extraordinaire et scandaleux pluriel du nom de Dieu: Elohim, Yahweh-Elohim. Et peut-être les Primitifs seront-ils alors nos maîtres. Quand nous aurons commencé à comprendre qu'ils avaient résolu des problèmes analogues à ceux qui nous tourmentent, et que les récits qui sont le fruit de leurs longues méditations et que nous qualifions de naïfs sont eux aussi, comme nos théologies et nos religiologies, des expressions d'une naïveté seconde conquise sur la critique, le doute et l'agnosticisme, nous serons dans la disposition qu'il faut pour enseigner aux hommes de la civilisation "post-industrielle" à vivre à la fois dans l'esprit et dans la matière, dans l'articulation du sens et dans le bruit de fond qui menace constamment l'écoute de la Parole. C'est par eux que nous apprendrons sans doute que bien des monothéismes intransigeants ont été dans l'histoire des ersatz d'impérialismes politiques plutôt que des expressions de foi-espérance-charité et qu'ils n'avaient à peu près rien de vraiment religieux. Mais pour cela, il faudra sans doute que la science des religions, relancée par des prophètes, ait réussi à nous débarrasser de cette idée naïve qu'il y a jamais eu dans l'histoire des hommes naturellement et naïvement religieux, et qu'il suffit que le mot dieu soit attesté dans une tradition pour que nous la qualifions de religieuse et qu'il en soit absent

pour que nous parlions d'athéisme. Il faudra aussi nous délivrer de cette idée, romantique celle-là, que nous sommes des êtres exceptionnels et que nous vivons à une époque de l'histoire à nulle autre pareille. Les Anciens savaient autant et mieux que beaucoup de modernes, que la puissance de l'idée de Dieu est proportionnelle à la nuit de l'esprit où elle a été accueillie, et que le Nom ne doit pas être employé en vain ni jeté aux pourceaux. La cure actuelle d'athéisme à laquelle l'humanité, dans la petite partie de son être qui s'appelle civilisation occidentale moderne, est aujourd'hui acculée, peut donc être comprise comme négativité et second temps de l'analogie, c'est-à-dire du mouvement ascensionnel du logos, où, avant d'affirmer de nouveau une source absolue d'intelligibilité et de bonté au monde et à l'histoire, le monde et l'histoire doivent nous apparaître comme ce qu'on a appelé des invitations à trahir.

2.11.6 HYPOSTASE. Ce mot, francisé au XIVE siècle, vient du latin ecclésiastique hypostasis, qui est une translittération du grec, où il s'analyse comme composé de l'adverbe hypo-, de la racine sta- et du suffixe -sis. Le suffixe a été étudié (2.2.2) et aussi la racine (2.8.10); hypo- est un adverbe qui s'oppose à hyper- comme dessous à dessus. L'hypostasis est donc l'action de placer quelque chose ou de laisser quelque chose se placer en dessous d'une autre, et, corrélativement, le suffixe -sis prenant souvent la valeur objective du suffixe -ma, il désigne ce qui se dépose et demeure au fond, un sédiment, un dépôt. Ce sens est attesté chez Aristote qui ne l'emploie cependant pas avec une valeur philosophique. Malgré l'absence de textes qui attestent son emploi métaphorique chez les philosophes grecs d'avant l'ère chrétienne, on est amené à supposer son existence d'abord par le fait que la sub-sta-ntia latine doit en être la

traduction, puis par l'usage qu'en fait le Nouveau Testament dans l'Épître aux Hébreux. Il est dit dans ce dernier écrit que Jésus est le rayonnement de la gloire du Père et le "caractère" de son "hypostasis": la première image est celle du rayonnement d'une sphère lumineuse ramenée à son foyer ponctuel, la seconde semble être celle d'un corps en suspension dans un liquide et qui, déposé au fond, y prend une certaine figure. On veut probablement enseigner que le Fils n'est pas un "accident" d'une "substance", mais la figure même de l'hypostase du Père c'est-à-dire, peut-être, de ce qui reste au fond de la notion de paternité quand on a éliminé les imperfections de ses réalisations empiriques. La théologie grecque a opposé à l'unique ousia trois hypostaseis, et la théologie latine l'unique substantia aux trois personae. Par le biais de cette étymologie, nous voici jetés au cœur de la théologie trinitaire chrétienne. Il faut nous expliquer là-dessus. - Au tout début de cette théorématique (2.1.1), nous avons prévenu le lecteur du paradoxe de ce traité en disant que nous allions être tirillé entre la raison et la foi. Le lecteur peut et pourra avoir des raisons de s'interroger sur la nature exacte de notre entreprise, et trouvera peut-être que nous lui proposons un simulacre de science et une théologie camouflée en pneumométrie, ou au contraire une forme d'idéalisme néo-hégélien ou un semi-rationalisme. Quoi qu'il en soit des impasses certaines où nous nous engageons parfois et que la critique signalera, nous devons redire ici ce que nous avons voulu faire. Notre intention est de construire un discours de quatrième degré sur d'autres discours, non pour les expliquer mais pour expliquer comment ils seront un jour expliqués à mesure que les hommes s'expliqueront eux-mêmes. Ce discours se voit comme une partie du discours de l'histoire universelle et il aperçoit sa vérité dans sa démarche et sa recherche même, selon qu'elle est voulue comme une aide à la recherche

poursuivie par les interprètes, et son propos est d'en conduire quelques-uns, des mots et des concepts, à des percepts et des accepts qui soient susceptibles de les disposer à faire l'essai de certaines structures heuristiques pour décoder les messages de l'esprit à l'esprit. La vérité est donc ici, en dessous des concepts, dans la dynamique de l'adéquation transhistorique ou transjective au réel, et dans les relations qui sont établies, à l'intérieur d'une équation d'univers, entre des inconnues algébriquement identifiées comme glossématiquement spécifiabiles et imématiquement effecteurs de présence. Nous considérons la tradition chrétienne comme une contribution de prix à l'expression de la pression de l'esprit, et nous en prenons les énoncés à la fois comme des données et comme des cadres de référence au moyen desquels il est possible et utile d'examiner d'autres cadres de référence et d'autres données, et nous considérons pareillement les énoncés des autres traditions comme des données et des cadres susceptibles d'éclairer ceux de la tradition chrétienne. Nous n'étions pas libre vis-à-vis la mémoire qui est la nôtre, nous ne pouvions faire qu'elle ne fût pas, nous ne voyons d'ailleurs aucun avantage à ce qu'elle soit autre et, comme elle existe et qu'elle est ce qu'elle est, et que nul ne pense que sur la base de ce qui de l'esprit est inscrit en lui, nous avons tâché de surmonter la crainte du reproche qui pourrait nous être fait de n'être pas scientifique parce que nous avons des présupposés. Nous nous sommes convaincu que personne jamais ne part de nulle part, que c'est la condition commune de partir du lieu où on se trouve placé, et que la science à venir sera faite comme la nôtre des pressions délibérées de ceux qui, ayant connu les frontières de notre savoir, auront décidé de faire la vérité en transgressant les limites, et nous nous sommes introduit intrépidement et peut-être témérament dans le concert des esprits. Nous voici donc entré, sans en avoir

choisi l'endroit, quelque part dans le cercle herméneutique, et une fois dedans nous essayons de mesurer les côtés des triangles que nous aimons y inscrire et le degré d'ouverture des tangentes aux différents points de la sphère où aboutissent les sommets de nos triangulations. C'est donc ici le lieu de nous expliquer enfin sur la trinologie qui est sans doute la clé de notre systématique. — Nous distinguons trois sortes principales de trinité, que nous appelons respectivement économique (messatonomique), protonomique et eschatonomique. Le second terme des composés -nomique, indique que ces trinités sont des lois de développement; ce suffixe a été choisi aussi parce que l'expression trinité économique existe déjà dans la tradition (2.11.2), et parce que c'est à partir de celle-là que les deux autres nous semblent pouvoir être réellement comprises ou plutôt crues, espérées et aimées. La trinité économique est celle de la Parole ou du Logos considéré non seulement comme protologique et éternellement conscientio-verbo-amoureux, ni comme eschatologique et temporellement elpido-agapo-pistique, mais aussi comme messatologique et spatialement déterminé par l'énergie telle qu'elle est investie dans la religion sous sa forme chrétienne. Selon cette tradition, le Père a parlé jadis aux pères de multiples façons une parole conservée dans les Ecritures juives, puis il a parlé en un Fils qui a accompli les Ecritures, et il parle enfin par ceux qui, croyant d'une même foi que le Fils est la Parole même, et annonçant cette Parole unique comme vivante dans la chair, sont tous ensemble, après son retour au Père et avant son retour vers ses frères, le corps même de ce Verbe, sa narration phénoménale et l'organe de sa diction. La trinité économique comprend donc l'Ecriture, le Christ et l'Eglise (EXE), et chacun des éléments de cette structure est lui-même ternaire. Dans les Ecritures juives que l'Eglise appelle Ancien Testament, la prophétie est hypostasiée dans Elie, le sacerdoce dans Aaron, la royauté en David, et la

Bible elle-même se divise en Loi sacerdotale, Prophétie et Ecrits sapientiaux (royaux), dont les sigles ici seront les premières lettres des mots hébreux qui les désignent: Torah, Nebiim, Ketubim (TNK). D'autre part, le Christ est prophète du Père durant son ministère, prêtre et fils obéissant jusqu'à la mort dans sa passion, roi par la vertu de l'esprit en suite de sa résurrection: il accomplit donc la prophétie, le sacerdoce et la royauté vétérotamentaire (PSR). Enfin, l'Eglise qui est le corps du Christ continue sa triple fonction d'enseignement, de sanctification et de gouvernement. Sur cette trifonctionnalité on reviendra au chapitre suivant. - La trinité économique a rendu possible de concevoir l'esprit transjectivement comme une trirelationnalité présente à soi dans la parole amoureuse et, aux disciples de Jésus, d'affirmer comme existence éternelle cette triple relation subsistante. Cette grille de lecture existant dans l'humanité, certains pneumomètres pourront en faire l'essai et voir si les spéculations des autres traditions sur l'esprit protologique ne pourraient pas être éclairées par là. On doit supposer que la trinité protonomique a été conçue par l'Eglise primitive comme une condition de possibilité de la trinité économique ou messatonomique. Elle ne pouvait donner son enseignement comme Parole de Dieu même que si elle était convaincue que c'est Jésus ou son esprit qui était écouté quand elle parlait et si Jésus était en personne celui-là même dont les Juifs croyaient qu'il avait parlé aux pères. Dans le récit qu'elle faisait du commencement, de la plénitude des temps et de la parousie, elle mettait en scène comme dramatis personae le Père, le Fils et l'Esprit comme trois figures d'un même acte éternel diversement manifesté dans le temps et l'espace. La logique qui avait présidé à la composition de ce récit se retrouva ensuite dans sa transposition dans le vocabulaire de la philosophie grecque, dont on a vu qu'il était lui-même

un difficile effort de la théologie seconde pour aider les esprits cultivés de l'Epoque classique à célébrer la liturgie des diseurs de Dieu (2.11.5). C'est dans le prolongement de cette réinterprétation patristique que, dans cette pneumométrie, on a opposé, plutôt que l'ousia et les hypostaseis grecques ou la substantia et les personae latines, l'esprit et ses instances. Nous avons admis qu'il y a à l'esprit protologiquement pensé trois instances internes (CVA), que ces trois instances constituent une unitrinité, le principe, le milieu et le terme d'un mouvement qui peut être éternel (PMT) et qui, s'il se fait temporel, peut être chiffré comme commencement, milieu et fin (CMF). Et nous avons pensé l'esprit comme une relation pure, qui est intelligiblement et intelligemment relation, qui possède la relation qu'elle est et qui, possédant la relation essentielle comme ce qui renvoie à deux termes qui ne peuvent être différents de cette relation même, est elle-même constituée par la dynamique de l'esprit auto-donateur. - La trinité économique ne renvoie pas seulement à la trinité protonomique mais aussi à la trinité eschatonomique. L'Eglise se voit comme la médiation ultime et immédiate, la religion par excellence et la transjection finale. Quand il n'y aura plus dans l'espace spirituel de parties hors des parties, de sujets ni d'objets encore capables de se fermer sur soi et à leur propre totalité, alors l'esprit sera achevé. L'Eglise est assurée que son ministère durera jusqu'à la fin des temps et peut-être s'assurera-t-elle que, par elle, doit s'hypostasier dans l'humanité l'unitrinité d'un équivalent fonctionnel de la paternité, de la filialité et de la fraternité, qu'on appellera ici l'Etat, l'Ecole et l'Ecumène (EEE). Ces trois instances de l'esprit fini, quand elles seront achevées, existeront comme trois systèmes intelligibles dont chacun sera totalement transparent à soi et à ce plus soi-même que soi-même qui est l'esprit au fond de lui et qui fait qu'il est une relation capable de posséder sa relationnalité et de la donner



totalement aux deux autres. L'histoire pourrait donc s'achever, aux yeux de la foi certes, par une parfaite manifestation de la gloire de Dieu, c'est-à-dire par la constitution d'un Etat mondial, d'une Ecole universelle et d'une Ecumène planétaire récapitulant toute l'humanité dans la Conscience, le Verbe et l'Amour. - Ces hypostases ne sont pas, aux yeux de ceux qui croient, des personnifications, comme si, les personnes humaines étant les premières connues, on en projetait dans l'empyrée des doublets imaginaires. Les traditions spirituelles archaïques voient plutôt ce qu'on appelle aujourd'hui en Occident des personnes humaines comme des "nominations", des affectations nom-donnantes qui entraînent comme conséquence et comme conditions de possibilité la création des supports empiriques nécessaires aux porteurs des noms. Pour comprendre la modernité de ces conceptions archaïques, ce n'est rien de moins qu'une révolution qui est nécessaire, c'est-à-dire, selon l'étymologie, un retour au point de départ, au principe du cercle. Si une bonne part de la philosophie des derniers siècles est déterminée par la figure exemplaire de Kant, c'est sans doute parce qu'il avait fait ce que lui-même a appelé sa révolution copernicienne. Copernic avait montré que ce n'est pas le soleil qui tourne autour de la terre mais la terre qui tourne autour du soleil, et Kant a pensé comme si ce ne sont pas les objets qui déterminent la connaissance qu'exercent les sujets, mais celle-ci qui détermine la connaissance des objets. Mais la philosophie du XXe siècle n'a pas encore fait vraiment sa révolution einsteinienne. Car, de même que la Théorie générale de la Gravitation ne fait plus tourner la terre autour du soleil comme autour de son centre de gravité mais tous les corps dans les plis de l'étoffe cosmique ou dans les rigoles qui sont creusées dans la courbure de l'espace selon que l'énergie-matière y est condensée ou raréfiée, ainsi la théorie générale de la gravitation de l'esprit

devrait cesser de poser les problèmes fondamentaux en termes bipolaires d'objet et de sujet pour les ancrer dans des transjets du Verbe dont la dérive sur les océans d'énergie spirituelle obéit à des lois que l'humanité devrait un jour être capable de ramener à l'unité et à la simplicité. Pour se préparer à cette révolution, les générations à venir devraient se familiariser avec les hypostases, avec ce qui reste au fond des concepts quand on en a émondé et démondanisé l'imagerie qui nous vient de notre extroversion spontanée et non encore réfléchie. S'il est vrai, comme certains historiens des sciences le pensent, que les spéculations des théologiens chrétiens sur la trinité, sur les concepts de nature, de procession, de relation, de propriété, ont préparé les voies à la physique actuelle, il est permis de penser que c'est par un approfondissement de la réflexion sur les hypostases que sera décuplée la puissance de la physique nouvelle dont la civilisation planétaire aura bientôt besoin pour résoudre le problème de sa raison d'être et de sa manière de disparaître.

2.11.7 TRIALECTIQUE. Trialectique est ici créé sur dialectique, qui nous vient (1160), par le latin dialectica, du grec dialektikè, adjectif féminin qualifiant technè, art. Mais au point de départ il y a dialektikos, qui est une création de Platon et qui qualifiait primitivement l'homme: l'homme dialectique est celui qui sait interroger et répondre, non pas n'importe comment mais de telle manière que, en divisant les choses en genres et en espèces, on sache remonter aux principes premiers et ontologiques, au Beau, au Vrai et au Bien (BVB). C'est chez Aristote que la dialektikè est l'art d'interroger et de répondre considéré en lui-même indépendamment des hommes qui dialoguent. Chez les modernes, le processus d'autonomisation par rapport aux hommes et au langage même s'accroît: le

mot s'emploie dans des sens divers, mais il a tendance à désigner un développement intelligible qui n'est pas nécessairement intelligent et dont l'intelligibilité n'est pas celle d'une discussion conceptuelle et rationnelle où les interlocuteurs, s'entendant sur les principes, se mettent peu à peu d'accord sur les conclusions. L'intelligibilité du développement dialectique est plutôt celle en général de deux principes quelconques de changement liés mais opposés et qui se modifient l'un l'autre par le jeu même des accords et des désaccords. Ainsi, il y a une dialectique de l'homme et de la femme, des parents et des enfants, des vieux et des jeunes, des patrons et des ouvriers, du capitalisme privé et du capitalisme d'Etat appelé socialisme, de l'inconscient et du conscient, de la pneumométrie et de l'hylométrie. - Dialectique s'analyse en un suffixe -ique d'appartenance, un suffixe -t- d'adjectif verbal, une racine -leg- signifiant dire, et un adverbe dia-. Les autres glossèmes ayant déjà été étudiés, il reste à comprendre le dernier et son remplacement ici par tria-. Dia a été formé sur dis par l'addition d'une finale a qui n'a pas de signification propre et qui est simplement analogique de meta, kata, ana. La sifflante -s est suffixale et peut indiquer la séparation comme on l'a déjà dit (2.10.1); -i- est un élargissement; d- est ce qui reste d'une racine deu/dou/dw. Cette racine se rencontre dans l'"adverbe" deu-ro qui est une ancienne forme verbale à l'impératif signifiant "viens ici, derrière, suis"; ce verbe est deu-omai, venir après, derrière, être inférieur, puis être dans le besoin, manquer de; deuteros, celui qui vient après, s'oppose au pro-teros, celui qui vient avant, et on le traduit d'ordinaire par "deuxième". Autrement suffixée, la racine a fourni au grec duo, "deux". De deuteros à duo il y a un abîme, le passage d'un comput fermé et qualitatif à un comput ouvert et quantitatif: "deux" est une manière de faire de celui qui vient avant et qui est proteros et de celui qui vient après et qui est deuteros un couple quelconque dont on ne qualifie pas les termes comme supérieur ou inférieur, antérieur ou postérieur. On comprend ainsi

que di-s a pu servir à exprimer la séparation de deux termes jadis associés et même la volonté de séparation et de dis-tanciation. La dialectique devient ainsi l'intelligibilité ou la dicibilité d'une séquence dont les termes successifs sont alternativement supérieurs et inférieurs les uns par rapport aux autres, et ainsi séparés aussi longtemps que dure le développement qui se pense comme bipolaire. La pensée a donc évolué de l'imème du couple au glossème dis et à l'algèbrème "2". Mais on a déjà dit que c'est "3" qui est le type du comput symbolique et ouvert (2.4.0). Quand l'esprit est en train de devenir activement religieux et compose ses spiritualités internes, il se déploie plutôt autour de trois pôles simultanés. On peut alors dire indifféremment que le développement est analogique, tripolaire ou trialectique: il y a toujours position, opposition, transposition, ou affirmation, infirmation, confirmation. L'infirmation prend appui sur une affirmation première dont elle a noté les limites et nié l'absoluité de ses prétentions, mais c'est pour s'en servir comme d'un tremplin pour une plus haute affirmation, sublimation, éminence et confirmation. C'est en quoi consiste l'analogie active, le mouvement ascensionnel du logos, la trialectique analoguante. On n'a donc jamais affaire seulement à une interlocution, il y a toujours un troisième homme: non pas sans doute au sens où Aristote l'entendait quand il s'opposait à la dialectique ascendante de Platon qui aboutissait à l'Idée d'Homme et dont il pensait que cette idée à son tour devait avoir son idée et ainsi indéfiniment. La dialectique se serait ainsi dégradée en un rouet ou une roue sans fin, c'est-à-dire dans le cercle (infernale) de l'herméneutique qui se refuse à poser un commencement, un milieu et une fin (CMF). Mais le troisième homme c'est l'Homme, indépassable et condition ultime de possibilité de la pensée des hommes sur eux-mêmes. Dans ses bons comme dans ses mauvais jours, cette pensée tourne

autour d'une animalité et d'un langage; dans les mauvais jours, le couple bascule du côté de l'animalité et l'homme se définit comme zōon loqikon ou animal raisonnable, et dans ses bons jours, comme logos zōikos, parole animée, verbe incarné, logos ensarkosé, discours qui vient au corps pour s'y déployer. Tous les locuteurs dialoguent à l'intérieur de ce dire fondamental de l'Homme: que le dialogue progresse ou piétine, c'est le logos qui parle, montrant les a-pories et les im-passes, les eu-pories et les bons passages. En un sens plus opérationnel, il y a trialectique aussi partout où l'esprit est disposé à dépasser toute logique binaire, - par exemple le dualisme de la Nature et de la Culture, de la Matière et de l'Esprit, - et à prendre habituellement en considération la possibilité d'un troisième terme en qui les termes bipolaires s'abolissent comme tels et sont promus avec lui-même à la dignité de relation et d'acte de l'esprit. On peut illustrer ici cette trialectique à propos de chacun des termes de la triade Saint-Sacré-Profane (SSP). - En premier lieu, la décision de sanctifier un Nom ou hagiologie (2.11.3) entraîne le jeu de l'eulogie et de la cacologie, de l'euphémie et de la blasphémie, de la bénédiction et de la malédiction. Il y a d'abord l'eulogie, l'euphémie, la bénédiction. Car la connaissance notionnelle n'est pas la connaissance réelle et le nom n'est jamais par lui-même un inducteur de courant spirituel. Pour être réelle, la connaissance doit être amoureuse et savoureuse et raviver sous le concept le percept et l'accept. Cette opération est l'effet d'une attention passionnée et d'une décision courageuse de faire abstraction du reste et de se disposer à comprendre et à vouloir personnellement la surréalité signifiée par un Nom dont on a entrevu la vérité au cours d'un dévoilement inespéré et imprévu. Quand un tel Nom occupe toute la place dans un esprit fini, celui-ci oublie son propre nom, il est en amour avec l'Autre dont il pense qu'il est plus lui-même que lui-même: il ne parle que de lui, il le loue, le chante, le proclame. Mais cet

état d'enthousiasme, c'est-à-dire de mouvement (-sme) et de dynamisme spirituel qui fait être (-ousia) en (en-) dieu (th-), en irrite d'autres, soit parce qu'il se manifeste de la démesure et comme de la démence dans cette exaltation, soit parce que les autres ne peuvent ou ne veulent pas pour le moment se laisser envahir par la gloire du Nom qu'un autre magnifie. Comme celui-là clame que la vérité est dans ce Nom qui le séduit et qu'il vénère, et que l'homme est fait pour la vérité, il est inévitable que ceux qui n'admettent pas ce langage tentent de se justifier. Ce que certains font par le mépris ou l'indifférence, et d'autres en blasphémant le Nom, en voulant faire la preuve qu'il n'a pas la puissance qu'on lui attribue: s'il l'avait, pense-t-on, il bondirait sous l'outrage et châtierait les blasphémateurs, mais comme il ne se passe apparemment rien, on conclut à l'irréalité du Nom. En acceptant d'être lié au langage, l'esprit doit donc consentir à être nié par le langage. Mais l'affirmation initiale et la négation qui la suit sont ordonnées, par le dynamisme spirituel religieusement spécifié, à une plus haute affirmation qui inclut et dépasse la vérité de la négativité et la fait coexister avec la vérité de l'affirmativité dans la transposition d'une image désidolisée et iconisée ou d'un mystère démythisé et remystérisé. Comme il arrive que le Nom soit irréal, - car le sacré prolifère, - et qu'il y a bien des noms pseudo-divins qui ne désignent pas des substances intelligentes mais des systèmes intelligibles faussement personnifiés, le pneumomètre a le droit de suggérer aux traditions réinterprétantes que le blasphème a peut-être un rôle cathartique en ce qu'il réduit l'incandescence théologique des exaltés. - En deuxième lieu, le sacrement, c'est-à-dire le caractère déclaré sacré de certaines choses par des personnes consacrées, s'il incite les uns au sacrifice, excite les autres au sacrilège. Le sacrement incite au sacrifice. La consécration affective peut être décidée dans un moment

de ferveur et lors d'une conversion, quand on se détourne en principe du reste pour ne plus vouloir être tourné que vers Dieu, mais la consécration effective est constamment menacée par ces choses dont on n'est détourné qu'en principe. Les sacrements et les sacramentaux: objets, gestes, lieux, temps, sont donc voulus comme des adjutants de la consécration, de la volonté de fidélité à une Sainteté qui s'est manifestée. Ils favorisent le sacrifice non tant extérieur et rituel d'abord qu'intérieur et spirituel, c'est-à-dire le don de soi au service des autres. Mais le caractère sacramental des choses auxquelles s'accroche la volonté de consécration de certains en excite d'autres au sacrilège. N'étant pas eux-mêmes consacrés, du moins pas de la même manière, la sacralité de ces choses leur échappe ou ils la récusent. Le sacrilège typique consiste à prendre et à enlever (-lège) des biens que certains déclarent sacrés et ont mis en réserve dans un lieu interdit; une forme dérivée consiste en ce que l'on s'en prend aux personnes elles-mêmes qui se disent consacrées. Le sacrilège ne provoque la vindicte publique que si la société est moralement unanime à considérer certaines choses comme supports d'une consécration qu'elle reconnaît comme telle; autrement, l'acte n'est qualifié de sacrilège que par ceux qui se sentent lésés. En réalité, le "sacrilège" peut être spirituellement bienfaisant en ce qu'il force des esprits clos à s'ouvrir à un au-delà du bien et du mal humainement déterminés une fois pour toutes, et à comprendre que le fruit de l'arbre de la connaissance est empoisonné: car les lois que les hommes décrètent et les biens et les personnes qu'elles protègent ne sont jamais que des figures provisoires et auxiliaires de l'esprit, lequel transcende toujours les médiations qu'il se donne pour se donner à bon escient. - En troisième lieu, la profanité, ou admission du destin de désécration des choses par les personnes consacrées, engendre la profanisation par les uns et la profanation par les autres. La personne authentiquement sainte et consacrée profanise: elle désècre les choses qui s'accroissent par le fait de sa consécration, de

son dévouement, de son travail, elle en fait profiter ceux de son entourage. Pour elle, le sanctuaire est un lieu de ralliement ou de ressourcement; elle n'y entre que pour en sortir et être généreuse. Mais la profanité ainsi manifestée répand le sentiment que les choses sont d'emblée profanes, que le sacré s'y est ajouté de façon factice et arbitraire, que le bon sens demande qu'on désècre radicalement les personnes et les biens. Dans la mesure où la production et la circulation des richesses sont fonction de la générosité de quelques-uns à qui il est beaucoup donné afin qu'ils fassent fructifier les biens au profit de ceux qui n'ont pas la capacité ni de beaucoup recevoir ni de beaucoup donner, une désécration totale est une profanation qui n'a pas, cette fois, de contrepartie positive à ce niveau: car, quand la profanation se généralise, un cycle historique arrive à son terme, sans capacité par lui-même de se remettre en marche pour relancer le mouvement. La relance du mouvement ne peut être qu'extérieure, gratuite et inexigible.

- Il faut dire, cependant, qu'une fin de cycle n'est pas la fin du mouvement spiralé et vertical qui entraîne l'Humanité trialectiquement vers son Idée. Car au plus creux de la profanation, comme d'un bruit de fond inintelligible, resurgit toujours un désir du sens et le commencement d'une nouvelle articulation: un Nom s'impose à quelqu'un et en fait un Homo Convictus générateur d'Homo Sapiens et par lui d'Homo Faber. Si celui-ci accepte d'être chef de file et fondateur ou si d'autres sont décidés à instituer le genre de vie dont un initiateur propose le modèle par sa conduite et sa parole, alors l'ordre des éléments et des temps de la structure intentionnelle et de l'Opérateur de la vie religieuse (MAI) est inversé. Car des fondateurs, bénéficiaires des mêmes expériences spirituelles, se sont groupés pour déterminer la manière de rendre durable l'esprit de générosité qui les anime et le formuler en une spiritualité réfléchie, et quant à eux, ils tendent



de toutes leurs forces à n'avoir pour loi que la charité. Mais ensuite doit venir la justice: car des disciples, qui n'ont pas eu les mêmes expériences fondatrices mais qui trouvent raisonnable le genre de vie des initiateurs, se joignent à eux, prêts à se disposer à les imiter. La religion, pour les former à son image, se donne un institut, des normes, des coutumes, dont l'observance, régie par la vertu de religion, doit induire peu à peu la spiritualité originelle. Ici, par conséquent, l'institution précède l'ascèse et l'ascèse précède la mystique.

2.11.8 SEMIOLOGIE. Ce mot a été créé dans le premier quart du XXe siècle pour désigner anticipativement un ensemble de sciences qui serait distinct de la psychologie et de la sociologie et dans lequel entrerait en particulier la linguistique. Le premier membre du composé vient du grec sêmeion, dont le sens ancien peut très bien être éclairé par l'étymologie indoeuropéenne. Les deux dernières syllabes, -eion, sont un suffixe secondaire complexe de nom neutre dérivé des adjectifs en -eios, latin -eus, et signifiant "qui est de l'ordre de": le sêm-eion est donc quelque chose qui est de l'ordre du sêma. Dans ce dernier mot, -ma est le suffixe d'objet bien connu exprimant le terme durable (-m) d'une action. Le -ê (long) est un élargissement de racine, laquelle, selon les règles, doit être ici au degré zéro. Reste s-: ce phonème résulte d'une ancienne dentale sonore aspirée qui, suivie d'une sonante y, s'est assibilée. La racine est donc dhey-, et elle s'employait en indoeuropéen pour exprimer une vision en esprit provoquant l'étonnement. Le grec thau-ma, puis le français thaumaturge (XVIIe siècle) en sont aussi des dérivés. En termes de grammaire usuelle, on pourrait décrire le sêma comme l'objet ou le corrélat d'un regard ébloui de visionnaire. Dans les termes de cette pneumométrie, on pourrait dire

plutôt que ce n'est ni le sujet qui s'étonne ni l'objet qui étonne, mais un transjet qui tonne étonnement. Le transjet existe toujours virtuellement, il préexiste aussi bien à l'acte d'un objet-cause qui surprend un sujet qu'à l'acte d'un sujet qui parle d'un objet-terme qu'il pose devant lui et sur lequel il s'interroge. Voilà pour la couche indoeuropéenne des significations étagées. Les Grecs employaient le mot sêma en particulier pour désigner une sépulture signalée par une pierre tombale, et les Pythagoriciens ont popularisé le couple assonancé sêma-sêma: le corps est le tombeau de l'âme qui, liée au corps, est comme morte et qui ne vivra vraiment que déliée de ce corps de mort. Le corps est donc le lieu où une âme, qui se connaît comme immortelle, se rend étonnante aux yeux de ceux qui ne se connaissent pas ainsi, surtout quand elle va lucidement et courageusement au devant de l'acte du mourir, ainsi que le font les guerriers et que le fit Socrate. Le corps est aussi le lieu où l'âme éprouve l'impact du tonnerre comme signe dans le ciel qui ébranle jusque dans ses profondeurs une affectivité qui se représentait un univers ordonné et stable où elle pouvait avoir une demeure permanente: ainsi, même ceux qui ne croient pas à l'âme sont parfois forcés de cesser de croire que le corps n'est qu'un élément du monde. Après avoir signifié le rapport entre le divin et l'humain, entre l'âme et le corps, sêma a pu servir à exprimer un rapport quelconque entre deux termes dont l'un évoque l'autre sans étonner qui que ce soit, par exemple la fumée et le feu, la trace et le gibier, le nuage et la pluie, la lettre et le son. Les premiers termes de ces couples ne sont plus tant des signes que des signaux, ce sont des signifiants séparables des signifiés, ils font partie d'une nature où le sens n'est pas nécessairement médiatisé par le langage. - C'est en partant de cette signification appauvrie du sêmeion que la sémiologie s'est d'abord pensée comme une théorie générale des signes. On peut cependant

la voir comme la structure heuristique commune aux sciences empiriques qui étudient comment la totivocité potentielle de chaque image et groupe d'images est limitée par le champ sémantique des mots qui, dans chaque fragment de l'esprit fini, se déterminent les uns par les autres et donnent une figure reconnaissable à la transjectivité. C'est une telle science qui permet à l'interprétation de n'être pas seulement une nouvelle expression d'un groupe de pression ou la réinterprétation actualisante et indémontrable d'une communauté de fidèles. Par la relativité référentielle elle rend possible la relativité relationnelle, c'est-à-dire l'intelligibilité de tous les systèmes spirituels par leur mise en rapport, non avec les interprètes successifs et contingents, mais les uns avec les autres en tant qu'ils sont structurellement, génétiquement, dialectiquement et émergentiellement ordonnés. C'est elle qui rend possible la collaboration entre les interprètes et le progrès de l'interprétation. Ainsi donc, la sémiologie est pour une part théorique et pour une part pratique ou appliquée. Théorique, elle étudie par exemple la symbolique universelle, la théorie de la communication, la nature du langage; pratique, elle compose avec d'autres sciences ou techniques pour faire avancer la critique textuelle et la philologie d'une tradition, l'archéologie d'un ensemble de sites, la géographie d'un territoire aménagé. Sémiologie est un mot nouveau, mais la réalité qu'il désigne est ancienne: les anciens interprètes étaient sémiologues sans le savoir ou, le sachant, sans en faire la théorie. Ainsi, Thucydide commence son ouvrage en déclarant qu'il va faire l'archéologie de la Grèce à partir des signes dont il peut établir avec acribie la portée, et effectivement il reconstitue la préhistoire grecque en comparant les coutumes (ethnologie), les emplois des mots (linguistique), les sites des villes (géographie), les traditions (philologie, mythologie, critique littéraire). Notre époque, ayant plus de

traditions à mettre critiquelement en rapport les unes avec les autres et devant surmonter le provincialisme qui empêche l'émergence d'une interprétation planétaire et noosphérique des traditions, a besoin d'une rigueur proportionnée à la complexité de sa documentation et de sa tâche, et c'est à ce contexte nouveau que répond le développement récent de la sémiologie explicite. - Cette sémiologie est ici conçue comme montant à la rencontre d'une religiologie qui elle-même descend depuis les hauteurs d'une pneumométrie assez abstruse. Car si la religiologie est une partie d'une théorie qui ajuste la métaphysique éternelle à la physique chaque fois contemporaine, c'est-à-dire le désir récurrent d'un surplus de sens aux moyens de le satisfaire, et si la sémiologie est une partie supérieure d'une pyramide de recherches inductives sur les signifiants et les signifiés, il s'ensuit que la religiologie d'une époque avancée de l'histoire comme est la nôtre doit opérer avec une sémiologie qui lui donne le moyen de comprendre les lois de coïncidence et de légiférer sur les modes concrets de coexistence des systèmes de signes qu'elle saisit comme étant en partie successifs, en partie simultanés et en partie en disposition proche ou lointaine d'exister autrement. - Or le lieu où l'esprit activement signifiant rencontre les choses passivement signifiantes (les signifiants des linguistes), c'est le sôma-sêma dont on a commencé à parler ci-dessus, c'est le corps comme chose stupéfiante, apparition de l'esprit à l'esprit, manifestation, révélation, médiation immédiatisante. Le corps est le signe fondamental, la jointure entre l'esprit fini et ce qu'il est bien obligé de concevoir, sinon d'affirmer, comme l'esprit infini auquel lui-même avec d'autres participe. Mais un signe, - du latin sig-no-m, où la racine est celle de secô, couper, - est une coupure, une entaille, une marque sur les arbres servant à indiquer le chemin. D'autre part, sôma (2.5.7) est un mot formé sur la racine teu-,

être gonflé, puissant, qui est aussi celle du latin tôtus, entier, (fr. tout, depuis le Xe siècle), et du germanique teuta (cf. Teuton), qui signifie peuple. Par l'addition de l'élargissement -ô à la racine réduite au degré zéro, on obtient la forme twô-, qui a été assibilée en sô-, et par l'addition du suffixe -ma on obtient la forme sôma. Le sôma est donc un mot exprimant l'aboutissement d'un gonflement qui confère de la puissance, le développement d'une force plurielle se faisant interne et une. Tel pouvait être le sens de sôma selon la diachronie qui va de l'indoeuropéen au grec, mais dans la synchronie du grec ancien, le sens est celui de cadavre, de corps mort et sans puissance, dégonflé. Plus tard, le mot signifiera plus simplement corps, matière organique ou même inorganique. Ce qui importe ici c'est de comprendre le passage du sens indoeuropéen au sens grec. Tout se passe comme si le corps puissant du beau gars populaire, du héros, du chef ou du sauveur, qui servait de rempart à son peuple et de symbole à son "teut" ou à sa totalité, et qui, cependant, au cours d'un combat meurtrier, a été terrassé et réduit à l'impuissance, a été le point-événement où s'est posé aux anciens Grecs sous une forme particulière le problème du sens, du sôma et du thauma. Ce qui à la fois provoque le plus grand étonnement et rend possible la plus haute affirmation du sens semble bien avoir été la relation entre deux états de la communauté: l'un où, par le sôma de son homme fort et chef de guerre, le groupe se sentait puissant et protégé, l'autre où, autour de son cadavre, il s'éprouve comme faible et menacé, livré sans défense aux puissances de destruction. C'est au creux d'une telle expérience qu'on peut se représenter que l'apparition d'un nouvel homme fort a été éprouvée comme le don d'un nouveau sôma, un regain de puissance et de totalité. Le mal est donc bien le sol nourricier de la symbolique, et la mort du corps le lieu où s'origine la question du sens. -

Qu'est-ce donc que le sens? Selon l'étymologie du mot, le sens du sens est d'être un passage: en effet, sans résulte en français (XI<sup>e</sup> siècle) d'un croisement du sensus latin, organe de perception, et du sen germanique, qui vaut dire direction et chemin, - le mot latin et le mot germanique étant probablement des spécialisation d'un sens indoeuropéen. Le sens du sens est donc que l'existence dramatique est éprouvée comme un cheminement orienté vers un terme irréversible qui est un passage à un autre mode d'existence. Le mot sōma et la réalité ainsi désignée comme gonflée-dégonflée ou puissance-impuissance, sont donc des vecteurs du champ des significations fondamentales sur lesquelles se greffent toutes les autres significations, depuis les grandes images où plafonnent les visions du monde, en passant par les mots de toutes les langues, et jusqu'aux nombres les plus abstraits et transfinis. Le sōma dit donc la même chose que ce que, dans d'autres contextes, veulent dire des mots comme psyché et pneuma, souffle et vent, âme et esprit. Saint Paul pouvait donc parler d'un sōma pneumatikon et l'opposer à un sōma psychikon (celui du zōon logikon) pour signifier la manière spirituelle d'être qui est celle des esprits qui ont été incarnés, ensōmatisés, incorporés, et qui ont été sauvés par le beau gars populaire et ainsi réunis à leurs pères. - On peut penser que c'est lorsque la sémiologie sera devenue capable d'actualiser et d'établir rigoureusement la valeur panchronique de telles significations archaïques, pour le moment encore ensevelies dans les signifiants insignifiants de nos langues désicōnisées, qu'elle pourra d'abord servir de de moyen terme entre la religiologie et les sciences nomothétiques spéciales, et ensuite et ainsi disposer les interprètes à saisir les apports singuliers de significations neuves dans les traditions soit anciennes, soit actuelles, soit immédiatement possibles.

2.12 OBJECTIVITE

2.12.0 Ayant comparé l'esprit transjectif de l'espace spirituel à la hauteur de l'espace matériel, on comparera maintenant l'esprit objectif à la longueur et à la largeur. Cet esprit est peut-être le plus évident aux yeux de la plupart des Occidentaux modernes formés à la science positive, à cette différence près que beaucoup parmi eux répugneraient à l'appeler esprit plutôt que matière. C'est en fonction du réel conçu comme objet que se sont répandues depuis l'antiquité, d'une part, la religion du monde, la croyance au Dieu cosmique, les preuves de l'existence de Dieu par le monde observable, d'autre part, l'agnosticisme et le matérialisme. Il convient donc d'explorer sous divers angles cet esprit objectif et de voir comment la religion comme forme formatrice opère sur cette matière étalée devant l'esprit.

1. Coenologie
2. Complexe
3. Civilisation
4. Ethique
5. Technologie
6. Démonisme
7. Fonction
8. Dysfonction
9. Involution
10. Désécularisation.



2.12.1 COENOLOGIE. Ce mot est ici proposé pour désigner la science de la communauté humaine par opposition à la sociologie qui est la science des sociétés. Comte a créé sociologie en 1839 à peu près en même temps que son contemporain Hegel spéculait sur l'esprit objectif. La Wissenschaft allemande posthégélienne a distingué les sciences de la nature et les sciences de l'esprit, et tandis que la sociologie française ambitionnait de traiter les faits humains comme des choses et de devenir une science naturelle, la recherche allemande travaillait à étudier la communauté des communautés humaines comme oeuvre de l'esprit s'objectivant. C'est à cette Geistwissenschaft que notre coenologie est apparentée. Avant de lui assigner son rôle dans la recherche reliqiologique, il est utile d'étudier les mots société, communauté et "coenonie". - Société est employé en français depuis le XIIe siècle où il continue le latin societas. Celui-ci est un abstrait en -tas de socius, compagnon. Dans cet adjectif, -ius est suffixal, soc- est la racine. Celle-ci est aussi celle du verbe sequor, suivre et de l'adjectif verbal sec-undus, celui qui suit, "second". Le verbe semble avoir été en indoeuropéen un dénominatif du nom du compagnon de guerre (indo-iranien sakha). La sociologie est donc la science des sociétés, des associations, des séquences, des "suites" (issu au XIIe siècle du bas latin sequitus), de ceux qui vont ensemble sur le sentier de la guerre. Il y a donc dans la société quelque chose d'agressif: on s'as-socie à d'autres contre d'autres, et la sociologie est pour une part la science des luttes sociales. - Communauté a d'autres connotations, plus pacifiques. En français, le mot date du XIVe siècle. Il est à communal ce que amirauté est à amiral. Communal vient de communalis, qui s'est développé en latin sur la base de communis, que nous traduisons par "commun"; mais en latin le sens de ce mot est beaucoup plus riche. Communis est un adjectif formé de cum-, avec et de munus.

Munus signifie devoir, charge officielle, et tout aussi bien don, spectacle, jeu. Le peuple concède à un homme un munus à charge pour celui-ci de faire des munus au peuple: "panem et circenses", du pain et des jeux (du cirque), c'est-à-dire du travail (gagne-pain) et du loisir. Pour rendre compte de cette diversité de sens, il faut partir de la racine et des institutions anciennes. La racine est mei/moi/mi, et elle signifie échanger. La forme moi-, devenue mu- en latin (cf. mu-tare, et en français mu-tation), a été pourvue du suffixe -nes/-nos qui a une valeur juridique et qui précise qu'il s'agit d'échanges réglés par l'usage. Le munus est un don qui oblige à un échange: c'est l'octroi à quelqu'un par le peuple d'une magistrature, à charge pour le bénéficiaire de faire des contre-dons au peuple et de lui offrir du travail (ou, à son défaut, du pain) et des jeux; un homme riche est chargé d'honneur et d'onéreux, on en fait un notable, mais noblesse oblige. On songe au potlatch où des hôtes rivalisent à qui donnerait de plus somptueuses fêtes. On appelait donc com-mu-nes tous ceux qui participaient au circuit de ces délégations et de ces munifances, la com-mu-nauté étant à la fois la cause et l'effet d'échanges réciproques. Sans concentration consentie de forces et de richesses dans les mains de quelques-uns dont on espère qu'ils seront généreux, il n'y a pas de communauté, et pas davantage s'il n'y a pas de communications festives des richesses accumulées par les soins des meilleurs. Entre la communauté et la fête qui la rassemble, un rapport étroit s'est institué. La munificence fait donc partie intégrante de la municipalité. Mais au-dessus de la personne morale et du personnage qui l'administre, les Iraniens ont posé une personification, Mi-tra, l'auteur (-tra) des dons-et-contre-dons (mi-), non le "contrat social" mais le contracteur de la communauté. Ici, la notion de communauté s'accomplit autour d'un centre hyperdense et richissime,

doublet du Dieu Suprême. - Notre "coenologie" suppose le grec koinos et koinonia. Koinônia est le nom d'action du verbe koinônêô, avoir en commun. Le verbe est formé sur koinônos, qui est une thématization attique en -o d'un plus ancien koinôn. Koinôn repose sur koinâ-won, où -won est un suffixe qui peut signifier "plein de", et -â- un suffixe de collectif qui est entré dans le système des déclinaisons à côté de -os, ainsi dans koinos, commun. Koinos peut reposer sur kom-y-os et être un parallèle exact du latin com-i-t-s, celui (-s) qui (-t-) va (-i-) avec (com-); on rapproche de même du latin ped-i-t-s et grec ped-y-o-s, celui qui va à pied. L'imême fondamental serait donc celui de deux personnes qui vont ensemble sans doute assez souvent pour qu'on le remarque et sans doute parce qu'elles se conviennent. - On peut maintenant rapprocher communauté et coenonie. Car entre amis tout est commun: ce qui est à moi est à toi, ce qui est à toi est à moi, en particulier le pain et la parole, le travail et le loisir. Ceux qui vont ensemble sont des com-pagnons, c'est-à-dire des copains (qui mangent un même pain), et aussi des col-lègues (qui colloquent). Les esprits incarnés coexistent grâce à quelque bien qui, vu du côté de l'esprit est parole, et vu du côté de l'incarnation est pain. La parole donne au partage sa matière et sa signification, et la nécessité d'avoir du pain donne à la parole l'occasion de s'exprimer. Mais la chose qui est signifiée par la parole est la même que celle qui est signifiée par le pain: cette chose est la relation vive qui, reliant deux termes, en fait des relations qui ne font point nombre avec l'acte de référence. Et la parole et le pain viennent de plus haut que les esprits incarnés: l'homme ne vit pas seulement de pain mais de tout ce qui sort de la bouche de Dieu, ou de Mitra. C'est pourquoi de ceux qui touchent ensemble à une même parole de vie, on peut dire qu'ils sont en coenonie non seulement les uns avec les autres

mais aussi avec la paternité protologique et la filialité eschatologique.- La coenologie n'est pas la sociologie, mais elle est aux sciences sociales ce que la sémiologie est aux diverses sciences qui étudient les signes, et ce que la mathématique est aux sciences physiques. De même que la mathématique abstrait du continu des quantités sériellement ordonnables dont elle inventorie les arrangements qui sont possibles dans notre univers, même s'ils ne sont pas attestés, ainsi la coenologie abstrait de ce qui est actuellement connu des communautés humaines un corpus de connaissances qui permet de construire des modèles provisoires de la totalité potentielle de leurs structures et de leurs genèses. De son côté, la biologie, analysant les vivants supérieurs et les comparant aux plus simples, pense la totalité des vivants au moyen du schème omnicompréhensif de l'évolution, la taxinomie devançant la vérification par la paléontologie: de même, la coenologie, ayant devant elle un certain éventail de sociétés diversement situées dans le continu pneumo-historico-religieux, travaille à les comprendre au moyen d'une théorie générale anticipatrice susceptible de rendre compte des sociétés et des séquences réellement attestées. Comme la biologie est autre chose que la cytologie, l'endocrinologie, la cardiologie, l'hématologie et la neurologie, ainsi la coenologie est autre chose que la sociologie, l'économie, la politique, la technologie, les sciences administratives. En d'autres contextes, ce doit être elle qu'on a appelée philosophie de l'histoire et qu'on appelle aujourd'hui structuralisme. La biologie comme la coenologie précède, sous-tend et intègre les recherches des sciences subalternées. Comme la cytologie profite des progrès généraux de la biologie et par ses propres progrès en conteste les synthèses, la sociologie profite des philosophies de l'histoire et des structuralismes divers et est de plus en plus en mesure de critiquer les vues d'ensemble. Mais la biologie et la coenologie ont chacune

un objet propre distinct des sciences particulières qui pour elles sont auxiliaires: l'une et l'autre cherchent l'intelligibilité immanente, non pas d'une partie du corps ou d'un groupe social, mais de la totalité des vivants animaux et de la totalité de l'humanité, et elles font leur recherche, comme les autres sciences, avec les matériaux chaque fois disponibles. Mais ceux qui sont impressionnés par le type de rigueur qui est celui des sciences plus restreintes, et qui n'ont pas assez réfléchi sur la science pour comprendre qu'elle est une notion et une pratique analogiques, répugnent à admettre la valeur des recherches qui portent sur de plus vastes ensembles. Pour comprendre cette difficulté, il faut recourir à la sociologie comme science des associations rivales. - La religiologie a partie liée avec la coenologie, car la religion qu'elle cherche à comprendre se voit toujours elle-même comme transcendant les groupes sociaux et les communautés dont, à chaque moment et en chaque lieu, elle se sert comme d'instruments de son projet. Les responsables des communautés dites religieuses savent qu'ils sont soumis à des lois et souvent obligés d'édicter de nouvelles lois afin que ce que les anciennes ont fait les nouvelles continuent à le faire, et que la tradition mystico-ascético-institutionnelle dont ils sont les gardiens traverse les vicissitudes de l'histoire. Pour assurer cette fidélité ils doivent connaître avec le plus de précision possible les actualités, les probabilités et les possibilités réelles du milieu où ils veulent faire durer leur mystique. Il y a donc un va-et-vient constant entre les sciences juridiques et historiques d'une part et les sciences nomothétiques du comportement socio-psychique d'autre part (JHN). La coenologie, qui est elle-même au service de la religiologie, laquelle est une partie de la pneumométrie, est donc médiatrice de savoir et de pouvoir. Elle s'occupe à structurer l'espace total pluridimensionnel dont les sciences particulières ne

connaissent jamais qu'une partie, et elle rend présente à ceux qui étudient cette partie à la fois la protologie et l'eschatologie, le droit et le fait.

2.12.2 COMPLEXE. La racine indoeuropéenne de ce mot est pel-, plier. C'est celle du grec di-pl-ous et du latin di-pl-us, à deux plis, "double" (XI<sup>e</sup> siècle). Élargie par -k au degré plein du suffixe et au degré zéro de la racine, elle apparaît en grec sous la forme pl-ek dans plekô et, pourvue d'un thème -t- de présent, dans le latin plec-tô. Le français com-plexe (XVI<sup>e</sup>) vient du participe passé de complector: le préverbe indiquant l'achèvement du procès, est complexe tout ce qui embrasse plusieurs choses, par exemple un complexe de bâtiments. Dans le vocabulaire de la psychologie analytique, il désigne tout système d'affects et d'images qui fait des plis ou des noeuds dans la partie dite inconsciente du psychisme; lorsque le système est à peu près totalement replié sur soi et peu flexible, on entend par complexe un noeud serré de relations où, comme peuvent l'être par un barrage les forces hydrauliques d'un cours d'eau, l'énergie psychique est entravée. La cure s'appellera alors décomplexation. Mais, outre plecto et complector, le latin possédait aussi une série d'intensifs en -â: plic-are, applicare, complicare, explicare, implicare, que le français a empruntés: plier (Xe), appliquer (XIII<sup>e</sup>), compliquer (XVI<sup>e</sup>), expliquer et impliquer (XIV<sup>e</sup>). On se propose dans ce paragraphe d'exploiter ces dérivés. - L'esprit objectif est fait de complexes étalés dans l'espace en longueur et en largeur et ainsi analysables. Mais l'analyse est difficile. On peut évoquer l'image des continents dont certains littoraux sont impénétrables à la mer, d'autres dentelés de baies, de golfes et d'estuaires, d'autres échancrés par des fjords profonds et les deltas des grands fleuves. Pareillement, parfois les complexes de l'esprit objectif pénètrent profondément les uns dans les autres et parfois se recroquevillent agressivement

chacun sur soi comme sous la menace d'un monstre dévorant: ils sont tous plus ou moins tendus entre l'universel absolument ouvert et le singulier absolument fermé dans le particulier d'une partie qui doit faire l'expérience qu'elle n'est pas coextensive à la totalité. Ces complexes, - dont l'écume observable est faite d'imèmes, de glossèmes et d'algèbrèmes (1.3.5-7), - ne sont jamais que partiellement objectés dans les groupes et subjectés dans les individus: les sujets et les objets apparaissent et disparaissent ou se modifient, au lieu que les complexes peuvent demeurer en partie inchangés parfois pendant des siècles. Il y a donc en eux quelque chose de transjectif. Ils ne sont jamais non plus totalisables par ceux qui en font partie pas plus que par ceux qui les considèrent du dehors. Les -ismes de la langue d'usage les désignent bien comme des totalités distinctes, mais ils ne font que signaler aux personnes engagées et aux savants des inconnues à connaître et des inconscients à conscientiser. Un exemple fera comprendre ceci. Le "christianisme" est très différent à l'est et à l'ouest, le christianisme catholique n'est pas le christianisme réformé, le christianisme des catholiques de tel journal de gauche est très éloigné de celui de telle revue de droite, et les intégristes ne sont pas tout d'une pièce; christianisme est donc, pour le fidèle comme pour le savant, un mot qui signale un ensemble de connues et d'inconnues, celles-ci étant susceptibles de figurer dans des équations pour lesquelles existent ou n'existent pas des solutions éprouvées ou probables. Un complexe est donc un ensemble d'ensembles dont les sous-ensembles ou des éléments de ceux-ci peuvent être semblables à des sous-ensembles ou des éléments d'autres ensembles et, parmi ceux-ci, il y en a toujours qui, plus ou moins bien assimilés, y végètent et même y prolifèrent comme des corps étrangers et cancéreux. Il y a donc dans ce qu'on appelle couramment religion des éléments qui, au sentiment des personnes religieuses, ne sont pas religieux ou qui sont incompatibles avec les principes

générateurs du système. Si un complexe peut être comparé à un organisme dont la religion est le supersystème opérateur et intégrateur, il faut lui reconnaître en plus d'une fonction d'assimilation, une fonction d'excrétion. Les sacrifices humains, les dogmatismes, les cléricatismes, les superstitions, les inquisitions ne sont pas de l'essence de la religion mais des conséquences de l'impuissance où elle est souvent à faire coexister des pluralités simultanées. Quand le dynamisme spirituel réussit à se spécifier comme religieux, il tend à éliminer ces substances cancérigènes. - Directement ou indirectement, la religiologie est au service de la religion et de ses fonctions d'accrétion et d'excrétion. La religiologie utilise la coenologie comme médiatrice entre elle-même et les diverses sciences sociales. Il faut ici voir comment ces sciences ainsi médiatisées opèrent dans l'esprit objectif. Dans le labeur de science, certains distinguent assez heureusement quatre niveaux: le domaine matériel, le domaine conceptuel, le domaine épistémologique interne, le domaine épistémologique externe ou dérivé. Etant donné que les sciences, au moins avant qu'elles instaurent leur propre critique des fondements et des implications, se comprennent comme progressant de la description à l'explication, il est clair que la structure quadripartite pivote autour des deuxième et troisième domaines: du premier au deuxième, la pensée monte du concret vers l'abstrait, du donné à l'intelligible direct et hypothétique, mais du quatrième au troisième elle descend du désir et de la volonté de comprendre et d'agir à des actes limités d'intellection réflexe, de jugement de vérité et de décision contingente. Le travail de science qui va de la description à l'explication est lui-même intérieur à un ensemble de décisions d'un ensemble de libertés qui, immergées dans un complexe apparemment inextricable, s'occupent de le diviser pour en maîtriser partiellement une partie ou l'autre en la dégageant de



ses implications. Mais toute explication est tôt ou tard connue comme régionale et comme impliquant une totalité non totalisable. Pour faire image et exprimer de façon suggestive le cercle des opérations par où passe la connaissance que les spiritualités entretiennent d'elles-mêmes par elles-mêmes ou par des instances dérivées de soi et souvent adverses, on peut exploiter la racine qui est à la base de ce paragraphe. Disons donc que le complexe à mieux connaître se présente comme un cercle à quadruple entrée dont les noms pourraient être: déplication, explication, implication, application. On pourra donc dire que la science monte de la déplication à l'explication, puis à l'implication et aux applications. A l'inverse, on peut dire que l'esprit applique l'esprit (transjecté, objecté, subjecté) à un domaine restreint qu'il déplique et explique avant d'en connaître les implications. On peut encore dire qu'on part toujours d'un ensemble d'explications connues et qu'on vient ensuite, par décision plus ou moins personnelle, à une déplication qui fait avancer la connaissance des implications. Un autre, plus métaphysicien peut-être mais aussi savant, sensible aux implications réciproques de ce qu'il a assimilé des diverses sciences, pourra refuser de travailler à aucune explication régionale et décider de servir la spiritualité en restant philosophe, critique et intégrateur. - Si la théologie est la défense et l'intelligence promotrice et adaptative d'une tradition de foi-espérance-charité, la religiologie peut se définir comme la défense et l'intelligence promotrice et adaptative de diverses traditions spirituelles dont les fondements sont toujours ceux de l'eschatologie (FEC). Elle est à la civilisation planétaire en gestation ce que la théologie hellénistico-patristico-médiévale était à une civilisation insuffisamment détachée de son enracinement classique et occidental. Comme les autres sciences, elle est moins un savoir qu'un savoir-savoir et un savoir-juger du savoir reçu. Elle opère

comme ce qu'Aristote appelait les vertus de sagesse et de noèse, c'est-à-dire de flair intellectuel (grec noein issu de snowein, cf. allemand schnüffeln, flairer) et d'intelligence des principes grâce auxquels les noèmes peuvent être validés et les faits convertis en conclusions de syllogismes. Mais ces vertus intellectuelles fleurissent sur les vertus morales, surtout de justice et de prudence, c'est-à-dire d'adaptation rééquilibrante et du sens du possible (2.10.6-7). Et les vertus morales reçoivent leur puissance efficiente des vertus pneumologiques (2.6.3-5). Et cette efficacité est elle-même la forme que prend l'intentionnalité de l'esprit protologique (2.5.1). En d'autres termes, la religiologie au sens de corpus de connaissances sur la religion repose sur des vertus intellectuelles ouvertes sur la religion en devenir; comme activité intellectuelle, elle suppose une éthique et un projet d'amélioration des rapports entre les groupes et les spiritualités où chacun aurait davantage son dû; la religiologie comme activité religieuse est l'effet d'un dynamisme transhistorique elpido-agapo-pistique qui s'exprime préreligieusement dans des spiritualités diverses; et ces spiritualités sont des expressions particulières de la pression polymorphe de l'esprit principiel qui prononce le discours de l'histoire universelle. La religiologie est donc l'une des spiritualités existant dans l'esprit objectif quand celui-ci a été déterminé par beaucoup de sciences dont il faut faire coexister les effets spirituels. Car plus l'esprit objectif se centro-complexifie, plus aussi se nouent en lui des complexes dont la décomplexation exige de plus en plus de déplication, d'explication, d'implication et d'application de l'esprit à l'esprit.

2.12.3 CIVILISATION. Civilisation est un nom d'action relativement récent (1704), dérivé du verbe civiliser(1568), acte de faire des civils.

Les civils (1290) sont des habitants de cités (fin XIe siècle). Cité vient du latin civitas, qui est l'abstrait en -tas de civis. Le i final de civis est secondaire et remplace un ancien thème en -o, et on peut montrer que le point de départ est l'indoeuropéen keiwos. D'après le sanskrit, celui-ci exprime une relation d'amitié et d'après le germanique cette relation a d'abord été celle de l'époux et de l'épouse. Étaient donc d'abord keiwoi un homme et une femme venus de clans ou de moitiés différentes qui avaient décidé d'entretenir des relations amicales et à cette fin avaient établi la règle matrimoniale si répandue chez les peuples ethnographiques et à l'époque archaïque qui veut qu'un homme prenne femme dans un autre clan que le sien: c'est ce qu'on appelle l'exogamie. Les keiwoi étaient des témoins de cette amitié non tant sentimentale que volontaire et moins éprouvée par les individus que décidée par le groupe. Lorsque les Latins, à l'imitation peut-être de la polis grecque, ont créé la civi-tas de Rome, ils ont étendu à la vaste collectivité faite de beaucoup de clans ("gens") l'idéal de l'amitié désormais "politique". Deux millénaires plus tard, les développements de la notion et du mot ont étendu à l'humanité entière cet idéal des relations amicales entre les hommes et entre les groupes. Mais on voit tout de suite les différences: de la famille à la cité et de la cité à la civilisation, il y a par deux fois une "metabasis eis allo genos", un passage à un autre genre. Le premier type s'enracine dans la nature et dans l'éros, le deuxième nécessite la loi et l'ordre juridique de la philia, le troisième relève d'un amour au delà de la loi et qui est l'agapè (2.4.5 et 2.8.5). Mais si l'agapè est la fraternité et si la philia est le comportement obligé d'un membre de la communauté à l'égard d'un hôte étranger, il faut dire que dès la constitution du couple l'agapè et la philia étaient déjà actives et ordonnaient dès lors l'amitié conjugale et "érotique" à une ouverture sur

l'autre et à la limite sur la totalité des autres. Inversement, il semble requis que l'éros et la philanthropie subsistent sous l'agapè, car les formes plus récentes de l'amour dépassent les anciennes en retenant leurs valeurs qui concourent à son propre renouvellement. On voit comment, sous la mouvance d'une transjectivité elle-même travaillée par une tension eschatologique, l'esprit cherche à exister de plus en plus comme objectivité et à déterminer le comportement des sujets qui entrent dans le champ de l'esprit objectif. A la limite, l'esprit objectif semblerait devoir instituer en une région déterminée de lui-même un sujet qui serait une source absolue d'agapè rendant possible la coexistence de tous les esprits et de toutes les spiritualités. - La valeur appréciative reconnue en français au mot civilisation a été placée en allemand sur le mot culture, que le français a ensuite rapatrié. La racine est k<sup>w</sup>el- (celle de ku-kl-os, cf. 2.9.10), indiquant l'idée de circuler autour. En latin k<sup>w</sup>el-o est devenu k<sup>w</sup>ol-o, puis colo, qui s'est dit aussi bien du dieu qui avait dans le pays un sanctuaire central que des hommes qui circumambulaient en procession et, généralement, qui habitaient et exploitaient un territoire, qui le "cultivaient" (fin XIIe siècle en français). Cul-tus peut avoir ce sens de mouvement cérémonial accompli dans un lieu saint et normalement référé, au moins par les plus fervents, à la puissance tutélaire du pays. La notion de culte (fin XIIIe) est donc fonction: premièrement, d'un peuple, de son territoire, du centre de ce territoire; deuxièmement, du rassemblement des citoyens dans ce centre et des gestes rituels qui s'y accomplissaient; troisièmement, de la croyance en la puissance maîtresse du pays qui l'a donné à un peuple et qui est considérée par ce peuple comme habitant l'univers et ayant un pied à terre dans le lieu que le peuple a édifié pour elle. La culture n'est pas le culte et le mot est venu au français sans passer directement par le champ

sémantique de la liturgie, mais il lui reste fonctionnellement lié, au moins dans la panchronie. Car une culture est un complexe, un ensemble lié de relations instituées entre des hommes et des groupes et ayant en soi, par sa présence intentionnelle dans les groupes et dans les individus grâce à l'éducation, le moyen de subsister et de se rééquilibrer dynamiquement dans une suite de situations changeantes. Il y a cette différence que le culte était lié à des représentations théomorphiques tandis que la culture se lie à des représentations anthropomorphiques et se veut humaniste. Ce que le culte était aux communautés archaïques, la culture l'est aux sociétés plus récentes: un moyen de penser et de vouloir la coexistence. Le culte n'est pas par soi plus religieux que la culture, mais l'un et l'autre peuvent être bien ou mal utilisés pour rendre possibles des spiritualités simultanées. - Ce que nous appelons culture, les Grecs l'appelaient paideia. Ce mot est le nom verbal de paideuô, où -euô est un suffixe indiquant l'exercice d'une activité intellectuelle par rapport à ce qui est signifié par la partie du mot qui précède: on traduit par éduquer, élever (des enfants). Paid- vient de pau-id-, où -id- est un suffixe de diminutif et pau- la base de mots comme latin pau-lum, peu, pau-per, "pauvre" (fin XIe), pu-llus, petit animal, "poule, poulain" (XIIIe). Un pau-id- est donc un "tout petit". En grec, au nominatif, pau-id-s aboutit à pais, qui se dit de l'enfant et du serviteur. La paideia est donc d'abord l'éducation, l'activité intellectuelle qui, en communiquant aux petits enfants le savoir-faire des adultes, cherche à les introduire dans la communauté des personnes responsables; mais c'est aussi l'activité des adultes eux-mêmes consentant, comme les enfants, à apprendre toujours en se laissant éduquer par la vie, les livres et les enfants. Cette paideia est tiraillée entre la péd-agogie et l'encyclo-pédie. La péd-agogie est la conduite (-agogie) des enfants par les serviteurs (paid-) à des

maîtres, l'encyclo-pédie est un système d'éducation où l'on fait faire le tour (en kuklô, en cercle) des connaissances acquises. Aussi longtemps qu'une civilisation et une culture ont des maîtres à penser et à vouloir, la pédagogie a sa place, mais quand les connaissances s'accroissent et que viennent à manquer les maîtres l'encyclopédie triomphe. Quand la culture tourne en rond, les jeunes n'ayant plus de maîtres deviennent philosophes ou végétent dans la contre-culture et l'inculture, qui est un bouillon de culture pour une nouvelle culture. Dans l'encyclopédie la nomothèse triomphe: on n'en finit plus d'établir des constantes, qui sont des lois hypothétiques jamais contraignantes et qui, dans l'homogène, s'engendrent les unes les autres. A l'encyclopédie de l'hellénisme finissant on peut opposer ce que Paul de Tarse appelait la pédagogie de la Loi, qui est comparable à un serviteur qui conduit l'humanité enfant et adolescente vers le Maître par excellence qui peut l'amener à maturité. Ce même sage recommandait de ne se laisser impressionner ni par le souci hellénique de l'efficacité et de la sagesse ni par la recherche judaïque des signes, mais par le seul signe efficace qui est l'acte exemplaire d'un mourir vivifiant librement consenti par celui qui lui apparaît comme le prototype de l'Homme. On voit mal pourquoi, afin de penser la totalité de l'espace spirituel connu, les interprètes négligeraient d'utiliser le principe d'explication qu'on vient de rappeler, sous prétexte qu'il est théologique, mythologique ou révélé. Le schème paulinien existe dans la culture humaine comme une structure heuristique a priori aussi valable que celles de nos structuralismes sans épaisseur. Car, quand la coenologie est ainsi pratiquée qu'elle dilue la Culture dans la Nature, la pneumométrie prend la forme d'une exhortation adressée aux reliologues de polémiquer contre les théories qui structurent l'espace comme s'il n'était qu'un ensemble de données et de signifiants sans significations

démonstrables et donations de sens. Le sens n'affleure dans l'espace que si l'espace est compris comme troisième terme de la triade matière-temps-espace (MTE), esprit-histoire-religion (EHR). Mais en même temps, le pneumomètre doit signaler aux religiologues qu'il y a des moments où les structures superficielles voilent les structures fondamentales et que la récupération du sens doit passer par la nuit spirituelle des signifiants apparemment sans signification à cause des conceptualisations sclérosées où elles s'aliénaient. Cette situation de la culture peut expliquer la fonction cathartique et pédagogique des structuralismes les plus intolérants.

2.12.4 ETHIQUE. Ethique (XIIIe siècle) est un emprunt par le latin ethicus au grec êthikos. Celui-ci signifie ce qui concerne (-ikos) l'êthos. Le mot êthos comprend trois glossèmes: le suffixe -os, l'élargissement -dh-, et l'élément radical ê-. Le radical était en indoeuropéen précédé de deux consonnes qui s'amoussent régulièrement en grec à l'initiale, s et w: à la base donc il y a le nom-racine swe. De swe le latin a tiré suus et l'accusatif suum, dont le français a fait son et sien (Xe siècle). Le swe indoeuropéen était le groupe restreint des descendants immédiats, retranché sur soi, se distinguant des autres groupes et liant étroitement ses membres les uns aux autres pour en faire un seul être ou coêtre. Avant d'exploiter le sens de swe-dh-os, il convient d'insister ici sur le rôle important des femmes dans le swe, ce qu'on peut illustrer par l'analyse de swe-sor, qui est devenu so-ror en latin et soeur en français (XIe siècle). Swe-sor ne désigne pas d'abord une personne mais la conscience que le groupe (swe-) a que telle femme (-sor) lui appartient et que c'est par le don de ses femmes donneuses de vie qu'il est disposé à ouvrir son éthique. Les femmes sont dans l'esprit objectif ce que sont les mots dans

l'esprit transjectif, car c'est par leur circulation réglée que l'esprit s'objective: livrés à leur virilité, les hommes seraient toujours en guerre les uns contre les autres et il n'y aurait pas de swe, mais leurs femmes sont comme le sang qui circule entre les tissus cellulaires de l'Organisme humain. Les femmes ne sont pas la chose des hommes dont ils pourraient dire chacun qu'elles sont siennes, mais plutôt ce par quoi existe cette chose que les hommes appellent swe. On peut ainsi revenir à êthikos. Le suffixe -os pouvant avoir une valeur ergative et l'élargissement -dh- une valeur passive, le swe-dh-os peut signifier la force (-os) qui fait être (-dh-) un swe, un groupe de parents où chacun est sien pour chacun. Cette force est faite de coutumes et d'accoutumances, d'habitudes, d'habitats et d'avoirs communs, et c'est elle qui détermine ce qui est bien et ce qui est mal pour le groupe, et donc ses moeurs et sa morale. Les grands commandements de la morale clanique, gentilice ou même tribale sont les cinquième, sixième, septième et huitième du décalogue mosaïque: le respect de la vie des membres du groupe, des droits matrimoniaux (l'échange préférentiel et la prohibition de l'inceste de nos ethnologues), du bien d'autrui et de la parole donnée. Observer ces commandements est bien, les transgresser est mal. Quand les transgressions se généralisent, elles peuvent être mortelles pour la communauté, et si les responsables ont assez d'autorité pour redresser l'éthique, ils déclarent graves ces comportements et les punissent. Mais le meurtre, la fornication, le vol et le mensonge perpétrés contre des étrangers-ennemis qui ne sont pas des hôtes (grec xénos, latin hostis, et français hôte, au XIIe siècle), ne sont pas imputés, et il arrive souvent qu'ils sont recommandés. L'éthique tribale est ordinairement plus ouverte que la gentilice qui est moins fermée que celle des foyers clos, mais elle n'est pas aussi ouverte que la morale des fédérations



de tribus. Le décalogue mosaïque étend aux Douze Tribus les règles jusque là valables à l'intérieur de chacune: c'est là une extension audacieuse du swe, anticipant sur la moralité réelle, c'est un acte utopique et méta-éthique, moins une loi qu'une source de lois, une décision courageuse destinée à favoriser la coexistence des traditions. C'est donc une manifestation et un tournant de la religion transhistorique qui structure l'espace. Parvenu à ce point de l'observation et de la spéculation, le métaphysicien ne peut s'empêcher de rêver d'un passage à la limite. La religion absolue, si elle existe, doit être une ouverture absolue faisant de tout homme un prochain et un sien, transcendant toute "éthique" particulière et morale close, situant les hommes qui consentent à être religieux par delà le bien et le mal politiquement déterminés par les traditions ennemies, et leur faisant concevoir que le mal s'origine depuis toujours dans la prétention à cueillir le fruit de l'arbre de la connaissance et de la vie et à s'en emparer comme d'une proie, comme si l'homme par ses lois pouvait faire l'homme, politiquement, babéliquement. On entrevoit que sous le nom d'éthique il faut nous mettre en état de considérer le verbe, et sous le verbe le pronom (1.2.8). On dirait que la pensée, sur fond de hauteur et de ciel (2.7.4), commence par le on (mot issu de homo en position atone et attesté dès 842), le on indifférencié, qu'elle progresse ensuite par une série de différenciations: d'abord de "nous" et de "vous" collectifs, bipolaires et complémentaires, puis de "tu" et de "je" singuliers, personnels et conscients de soi comme uniques, ensuite de duels et de triels difficileusement conjugués, enfin de "nous" et de "vous" résolument pluriels et opposés, et qu'alors elle tend de toutes ses forces à faire de ces pluralités externes un swe unique de coexistants pacifiques n'ayant plus qu'une éthique. Tout cela semble pointer dans la direction d'une autre limite. On voudrait penser que, s'il existe jamais

dans l'Homme un homme en qui le caractère négatif et limitatif de l'interdiction de tuer, de violer, de voler et de mentir serait inversée en une décision positive et infinie de donner la vie par la mort, d'accomplir la sororité par un mariage mystique avec la totalité de l'Homme en tant que par les femmes sa totalité potentielle circule entre les individus et les groupes, d'obtenir ainsi que tout ce qui est à Dieu soit à lui, et de donner à ses frères l'esprit de vérité qui jette dans le néant le père du mensonge, on voudrait penser que c'est en lui qu'il faudra dire que l'adoration en esprit et en vérité est un acte quelque part réellement accompli en notre humanité, et que la religion absolue donne aux hommes le moyen d'achever la structuration de l'espace. C'est avec lui, en lui et par lui que l'humanité passerait réellement au delà du bien et du mal, que l'éthique serait absorbée par la religion, que la religion se supprimant comme médiation récapitulerait l'oeuvre entière du temps, et que le temps se télescoperait dans l'instant de l'esprit dont l'énergie serait enfin totalement exprimée. Il existe des traditions spirituelles qui ont pensé des choses comme celle -là. Les interprètes qui n'en tiennent pas compte se privent d'une clé qui est peut-être un passe-partout.

2.12.5 TECHNOLOGIE. Au sens moderne de science et de pratique des techniques, ce mot est du XVIIIe siècle, et technique a été emprunté au grec à la même époque. Auparavant, on parlait d'art et de raison pratique concernée par le "faire" par opposition à l'"agir" (moral). Techn-ique est en grec un adjectif exprimant ce qui concerne la technè. Technè est un dérivé en -nâ (-nê) d'une racine verbale teks- qui, d'après le latin texô (français tisser, XVIe siècle) et les mots indo-iraniens qui lui correspondent, signifie faire se tenir ensemble, construire, structurer. Le

tektôn grec est un (archi) tecte ou un artisan, la technè (pour teks-nè) est son art, et technique s'est dit surtout des personnes habiles dans les arts ou les beaux-arts. L'artisan ancien était aussi un artiste, et le grand artiste était aussi un contemplatif, familier des modèles et capable de les renouveler: c'était un mystique façonnant (askein) une matière pour y imprimer de façon durable une image et une ressemblance de la réalité contemplée (MAI: cf. 2.8.10). - Technè est en grec le substantif sous-entendu de plusieurs adjectifs en -ikè tels que logique, rhétorique, poétique, heuristique. Ce sont surtout les "arts libéraux" et libérateurs, les savoir-faire intellectuels de la raison pratique. Les "coenologues" modernes étendent l'emploi de ce mot aux techniques du corps et aux techniques de l'esprit: marcher, grimper, nager, ramer sont des techniques du corps, se concentrer, se recueillir, réfléchir, s'examiner, se maîtriser sont des techniques spirituelles. Toutes ces techniques sont apprises et transmises culturellement, elles existent dans l'esprit transjectif avant de modifier l'esprit objectif de telle ou telle manière selon que ce sont telles ou telles techniques qui y prédominent localement et temporellement. Elles sont le produit plus ou moins constamment renouvelé d'une mystique s'instituant dans un segment de l'espace par une ascèse. Ce sont des habitudes, des avoirs et des manières pour l'esprit de s'avoir dans le monde et de donner ce qu'il a lui-même reçu. Que ce soit des produits de la mystique, on peut s'en convaincre en réfléchissant au comportement du pêcheur paléolithique qui se sait et se veut responsable de la vie des siens et qui, après avoir passé des heures épuisantes et vaines à retenir entre ses mains malhabiles quelques rares poissons, s'est assis pour fabriquer un harpon ou un filet. Comme l'avaient vu les anciens, l'art ici prolonge la nature et fait faire ce qu'elle ferait si elle était non seulement intelligible mais aussi intelligente, mais il

ne prolonge la nature que s'il est lui-même une manière pour l'esprit incarné d'être présent au monde et d'en utiliser les possibilités pour le bien de l'esprit. C'est parce qu'il aime sa femme et ses enfants que le pêcheur invente ou adapte ses techniques, que l'esprit en lui applique la raison à la nature et à la matière. - Quand la technique est ainsi comprise au moyen de la structure heuristique MAI, elle permet au religologue d'expliquer d'autres structures et d'appliquer l'esprit à les transformer. Ainsi, quand dans une région de l'esprit objectif, les techniques de l'esprit et de la maîtrise de la liberté accroissent tellement leur empire que presque toute l'énergie est absorbée par le souci d'une perfection personnelle et transmondaine et s'épuise dans cet effort présenté comme l'idéal de la vie spirituelle par un groupe influent, alors la carence des biens matériels et culturels qu'éprouve le grand nombre par suite de l'improductivité des "spirituels" peut provoquer dans les masses inassouviées un regain d'intérêt pour la matière, ses servitudes et ses puissances libératrices. Inversement, lorsque les techniques de maîtrise de la matière parviennent à une si haute perfection qu'elles constituent ensemble une espèce de mégamachine qui se sert des hommes comme d'instruments plutôt que l'inverse et, comme l'apprenti-sorcier, s'avère impuissante à contrôler l'inertie des forces qu'elle déclenche, alors, de la région de l'esprit où la liberté s'éprouve la plus inhibée et brimée, de la barbarie intérieure ou extérieure provoquée par la sauvagerie des civilisés unidimensionnels, monte une colère qui pour un temps travaille à détruire la machinerie infernale des marchands d'esclaves et à rajeunir la spiritualité de la contemplation et de la maîtrise de soi. Entre les deux excès de la technique, dont l'un abuse de la puissance des chiffres et l'autre de la puissance des images, il faut situer la technique de la langue ordinaire des communications qui a elle-même ses propres excès: la magie, le mythe, la fuite

dans le "on" de la pensée commune et aliénante. C'est contre cet humanisme inhumain et trop humain que s'élèvent les prophètes pour annoncer des catastrophes et la manifestation d'une toute-puissance qui invite les hommes à ne pas mettre leur confiance dans la force de leurs bras, les jarrets de leurs chevaux ou le nombre de leurs chars de guerre. Les prophètes profèrent toujours avant le temps une parole qui, si elle était dite un peu plus tard et avant que le prophète ne meure de l'avoir dite, ne pourrait plus apparaître ensuite comme ayant été vraie, et les hommes, incapables de s'entendre faute d'entendre une parole vraie, se disperseraient sur la surface de la terre pour s'enfermer chacun dans sa fourmilière au lieu de travailler à construire malgré tout la tour qui monte jusqu'au ciel. - Car la religion n'est pas une technique mais elle existe entre les techniques comme ce qui les rend compossibles, complémentaires et successives ou alternativement utilisables pour la liberté, l'humanité et la connaissance de l'esprit. Parce qu'elle ne favorise pas toujours les mêmes techniques, les techniciens des différentes spécialités trouvent toujours que les hommes ou les groupes religieux s'opposent à leurs techniques de façon irrationnelle et utopique, et parce que les techniques qu'elle canonise à un certain moment d'équilibre viennent à retarder sur le développement des autres techniques qui émergent dans l'espace où elle existe elle-même comme gardienne de la simultanéité des spiritualités, il est inévitable que, un jour ou l'autre, aux hommes spirituels qui vivent au dedans ou au dehors d'une tradition dite religieuse, elle apparaisse comme asservie à une technique archaïque et inféodée à des groupes rétrogrades. Il est dans la nature de la religion d'être à la fois à l'intérieur et à l'extérieur des formes diverses de l'esprit transjectif, objectif et subjectif, et d'agir par des subjectivités qu'exaspèrent les transjections et les objections

auxquelles la plupart sont accoutumés mais qui se vident d'esprit à proportion même de leur réussite apparente. C'est peut-être pourquoi plus va l'histoire, plus il est difficile à la religion, quand elle est authentique, d'empêcher que les hommes religieux soient persécutés. C'est aussi pourquoi sans doute il est toujours difficile d'étudier la religion, d'identifier un ensemble de traits qui serait le même pour tous les chercheurs, et aussi bien de soustraire à sa compétence quelque région que ce soit de l'esprit messatologiquement pensable. Car tantôt elle favorise, tantôt elle censure la technique. Elle fonctionne comme une architechnique, comme ce qu'Aristote appelait une sagesse ou une science architectonique, - cette sagesse même, cependant, que saint Paul voyait culminer dans ce qu'il appelle la folie de la croix et comme la démence de Dieu. Elle ne s'occupe pas tant à mesurer l'espace qu'à rendre présente et efficiente aux esprits mesureurs qui coexistent la mesure sans mesure et souvent démesurée qui, par d'autres aussi avant eux et par d'autres après eux, construit dans le temps l'espace de l'esprit. La religiologie peut aider les porteurs du dynamisme spirituel spécifié en volonté de religion et d'institutionnalisation de la mystique, à comprendre leur situation et leur rôle en fonction des arrangements successifs des spiritualités contiguës et en conflit. Elle ne saurait suppléer à l'efficace de l'esprit lui-même, à celle des pneumologaux et de la religion, mais on peut dire qu'elle est une des formes que prend l'esprit pneumologalement et religieusement déterminé quand il cherche à s'auto-déterminer pour favoriser une meilleure coexistence des esprits. La religiologie est alors une technique subalternée à une architechnique qui, cependant, à certains moments privilégiés, doit s'abandonner au vent turbulent de l'esprit.

2.12.6 DEMONISME. Démon (XIIIe siècle) nous vient, par le latin impérial daemon, du grec daimôn. Le dai-môn est celui qui accomplit l'action indiquée par le verbe dai-omai, partager. C'est donc le Partageur, le Répartiteur, - qui est un imème et un théologème archaïque. Dans les sociétés de chasseurs et de prédateurs, le chef est celui qui distribue aux membres du clan ou de la bande leur part du produit de la chasse ou du butin. Comme tant d'autres concepts qui induisent l'existence de ce que certains appellent Dieu, celui-ci aussi a été porté à l'absolu: on a affirmé l'existence d'un Partageur universel qui donne à chacun sa part: tel est le sens du Bhagavad hindou, de la Moira grecque et anciennement, du Dai-môn. D'autre part, le daimôn peut aussi être la part d'esprit dévolu à chacun ou à certains soit à leur naissance, par exemple le genius latin, soit lors de l'initiation, soit dans les circonstances où il faut faire le discernement des esprits: on connaît le fameux daimôn de Socrate qui l'avertissait dans les moments de doute, de tentation ou d'épreuve. Il y a donc des contextes où le Daimôn est un mot qui dit exactement ce que, dans d'autres ensembles sémantiques, on appelle Dieu ou l'ange gardien. Il y a de bons et de mauvais démons, et celui-là même que beaucoup appellent Dieu peut sans blasphème être appelé le Démon suprême. L'esprit gardien des chasseurs paléolithiques est une figure particulière, d'ordinaire zoomorphe, du Partageur par excellence. Bien des cités anciennes étaient connues par le nom de la divinité protectrice qui avait en partage un territoire et sa capitale et le sanctuaire central de la cité: la maison de El était Beth-El, la fondation de Salem était Jérusalem, la demeure de Coré était Corinthe, les communautés chrétiennes de l'Apocalypse johannique étaient soumises chacune à un ange, et les cités médiévales avaient leurs saints patrons. - Mais, comme la langue, la symbolique fantasmagorique

aussi signifie parfois par différence. Quand un peuple, après avoir été ennemi, était soumis à un autre, les représentations théomorphiques qu'il revendiquait pour siennes étaient en abomination au vainqueur et blasphémées par lui. C'est ainsi que, dans un contexte judéo-chrétien, les daimones grecs sont devenus des démons et des adversaires de Dieu et de Jésus-Christ. Le même processus de démonisation s'observe dans l'aire indo-iranienne: soient donc deux populations ennemies dont l'une appelle les puissances supérieures dêva (daêva) et l'autre ashura (ahura); le peuple qui vénère les dêva l'ayant emporté en Inde sur celui des ashura, ceux-ci sont devenus des puissances mauvaises, et inversement en Iran où Ahura Mazda a triomphé (mazdéisme prézoroastrien), les daêva ont été réduits au rang d'esprits hostiles. On peut encore évoquer l'image du Coyote nord-américain ennemi du créateur, et aussi le Léviathan et le Satan bibliques. - Devant ces productions de l'esprit, la raison moderne est encline à décider rapidement que ce ne sont là que des affabulations et des images sans consistance dont la pensée scientifique a délivré l'homme enfin civilisé: ce sont, à ses yeux, des équivalents du Bonhomme Sept Heures, cet épouvantail que les mères évoquaient pour forcer les enfants à rentrer à la maison à la brunante. Mais ce peuvent être tout aussi bien des façons très indigentes d'exprimer cet aspect du réel par où, à certains jours ou à certaines périodes troublées, le monde apparaît aux plus rationalistes comme un ensemble de forces malignes conjurées contre l'homme. Il est possible que dans ces pauvres images où se précipitent tant d'affects et de désirs d'exorcisation du mal, ce soit tout le déficit d'intelligibilité qui s'accumule dans l'étoffe pensante et voulante, par le fait d'être idéalement libres mais concrètement entravés, toute cette masse de non-sens qui ne peut être ignorée et qui ne peut non plus être rendue signifiante par une décision de volonté ordinaire mais semble exiger une intelligence et une



volonté surhumaines capables de convertir en son fond ce passé de l'espèce qui pèse sur le présent et le futur. Il se peut que le mal ne puisse être connu, exprimé et ainsi en partie maîtrisé ou conçu comme maîtrisable par quelqu'un, qu'au moyen de semblables personnifications. Ainsi, là où le langage théomorphique (ou démonomorphique) exerce une pression telle sur les consciences et les libertés que le plus grand nombre de ceux qui sont éduqués dans une tradition sont inhibés par une peur viscérale et empêchés de faire le bien par la désespérance où ils sont qu'il existe un esprit plus puissant que l'esprit du mal néantisant, alors des hommes authentiquement religieux se lèvent qui, transsubstantiant la matière et la forme des traditions, racontent la victoire d'Apollon sur Python, de Mardouk sur Tiamat, de Michel sur le Dragon, du Christ sur le Satan, c'est-à-dire sur l'Accusateur du genre humain devant le trône et le tribunal de Dieu. Au contraire là où les esprits sont rassurés à trop bon compte sur leur justice et n'ont même pas la crainte de celui-là seul qu'il faut craindre, qui les convertirait à lui et les tournerait vers les autres, alors, au nom de cette puissance bonne elle-même, quelqu'un se trouve pour rajeunir de vieux récits et annoncer que les puissances mauvaises vont se lier en un faisceau et, prenant la forme de suppôts de la puissance des ténèbres, châtier les injustes et les jouisseurs égoïstes. On dirait donc que la prophétie de bonheur pas que la prophétie de malheur ne peut se passer du démon, soit pour dire, quand tout va trop mal, qu'il est vaincu, et quand tout va trop bien, qu'il sera le fléau de Dieu. - On ne veut pas par ces réflexions prouver soit la rationalité soit l'irrationalité de ces concepts, la réalité ou le néant de leurs termes de référence: car on pense que, posé de cette façon, le problème est insoluble. Il s'agit plutôt de disposer les interprètes occidentaux modernes à imaginer d'autres hypothèses que

celle qui leur vient spontanément à l'esprit et les aider à comprendre que la religion, quand elle est authentique, doit opérer avec la réfraction dans la société de ces expressions théomorphiques de l'esprit transjectif ou leurs transpositions anthropomorphiques ou physicomorphiques. De même que, pour une psychanalyse ressourcée par la linguistique, le réel de l'analyse est l'échange même de paroles qui a lieu entre l'analysé et l'analyste, de même le réel des concepts démoniques est au moins leur présence ou leur absence, l'affirmation ou la négation de leur réalité par les théologiens des traditions ou les théoriciens des théologies. Ces concepts ont une existence intentionnelle, et cette existence n'est pas rien, car les démons sont au moins ce qui a à être néantisé. Quand saint Paul célèbre la victoire du Christ sur les Puissances, les Principautés et les Dominations, son affirmation ne porte pas d'abord sur l'existence de ces entités, mais son raisonnement implique que leur existence intentionnelle dans l'esprit et la puissance que leur confère la croyance commune sont réduites à néant par la foi en celui qui est venu pour libérer ceux que la crainte de la mort asservissait aux éléments du monde. Et à voir le rôle que joue dans la pensée cartésienne le philosophème du malin génie dont Descartes suppose qu'il emploie toute son industrie à le tromper, et celui que joue dans l'épistémologie de la physique la plus mathématique le fameux démon de Maxwell qui, pour tromper l'observateur, ferait un tri invérifiable parmi les particules qui passent d'un vase à un autre, il est permis de penser que l'humanité même rationaliste et positiviste, ne peut se passer de ce symbole. Quand il ne personnifie plus le père du mensonge, il est encore imaginé comme ce qui, dans la nature la plus matérielle, peut être un principe, et peut-être un prince, qui induit les savants en erreur et peut-être en tentation même de se fourvoyer dans l'analyse des phénomènes en leur suggérant

que ce qui apparaît est aussi ce qui existe. - Le religiologue, quant à lui, peut difficilement éviter d'opérer avec le concept heuristique du démonique, car, pour lui, dans l'esprit objectif, il y a toujours de bons et de mauvais esprits, et il prête volontiers attention aux traditions spirituelles qui invitent leurs fidèles à faire le discernement des esprits. Pour rendre compte de ce qu'il y a d'inintelligible et de non dicible dans le réel, il trouve au moins commode et même intelligent le type d'expression qui consiste à personnifier les puissances du mal qui, si elles ne sont pas des personnes, agissent comme si elles l'étaient. Si ce sont des substances intelligentes en vérité, le pneumomètre ne saurait en décider, mais sa science exige qu'il s'efforce de les penser au moins comme des systèmes ou des asystématiques intelligibles. - Il semble maintenant possible de comprendre le terme de démonisme qui est le titre de ce paragraphe. Selon les dictionnaires, ce mot désigne la croyance aux démons. Cet -isme, comme tant d'autres, est récent, et c'est un suffixe caractéristique de ce qu'on nous permettra d'appeler la mythologie occidentale moderne qui a une fâcheuse tendance à substantifier tout ce qu'elle ne comprend pas. On dirait que notre modernité a projeté mythiquement, mais en croyant faire de la science, ses propres démons comme croyance de ceux qu'elle a appelés primitifs, et pour lesquels elle a créé de toutes pièces un ciel imaginaire, qui est dans son esprit autant sans doute que dans celui des "primitifs", et qu'au lieu de réellement penser le mal comme l'impensable, elle s'est évité parfois de penser en décrivant hautainement les expressions des traditions anciennes dont elle croyait (sans preuve) qu'elles hypostasient des démons. Mais nous commençons à être capables d'envisager l'hypothèse que les sages anciens aient simplement voulu représenter, dans des récits exemplaires, des dramatis personae méchantes parce que l'expérience leur

montrait qu'il y a dans le réel des puissances qui ressemblent aux personnes mauvaises que l'on croit observer dans la vie courante, et qui cependant ont quelque chose de transpersonnel. Notre science est portée à prendre leurs évocations poétiques pour des affirmations scientifiques. C'est un travers de notre conception univoque du savoir et du vouloir. Peut-être les anciens poètes croyaient-ils moins que nous aux démons, et peut-être, en les projetant chez les "primitifs", tentons-nous d'exorciser notre propre peur? Quant à nous, nous éviterons de penser que démonisme est un mot approprié pour exprimer les croyances des peuples ethnographiques, et nous proposerons de considérer le démonique comme une catégorie, positive ou négative, de la pensée de toutes les sociétés sur l'envers ténébreux d'elles-mêmes. Le démonique, s'il existe, ne peut être observé par les sciences nomothétiques, mais la religiologie peut attendre des coenologues des analyses qui lui permettent de mesurer les ressemblances et les différences entre les communautés humaines selon qu'elles utilisent ou non cette catégorie. On pourra, par exemple, se demander ce qui, dans la mentalité moderne, remplace les démons des spiritualités traditionnelles. Les Juifs avaient hypostasié Babylone comme la puissance du mal, l'Apocalypse johannique l'a hypostasiée comme Prostituée, la Réforme a fait de la Rome papale la nouvelle Babylone et la grande Prostituée, les marxistes concentrent mythiquement tout le mal dans la Bourgeoisie et une certaine extrême droite américaine a récemment fait du Communisme un autre démon. La différence est-elle bien grande entre nos démons et ceux des anciens? De nous poser la question peut nous rendre critiques et commencer à nous convertir au réel,

2.12.7 FONCTION. La racine indoeuropéenne se présente soit sous la forme simple bheug- soit avec une liquide infixée bhreug-. De la première

vient au latin avec infixé nasal le verbe fung-or, et de la deuxième le verbe fru-or. La représentation de base de ces deux verbes est celle de la relation entre un homme et un bien, celui-là ayant par rapport à celui-ci un droit ou une obligation, dont il jouit (fruor) ou dont il s'acquitte (frugor). L'arrière-fond de ce vocabulaire est donc juridique, il sert à exprimer le fait que le groupe reconnaît à quelqu'un le droit de tirer profit (fruc-tus) d'une chose, ou le fait qu'il lui reconnaît ou lui impose la tâche de faire fructifier quelque chose pour le groupe. Sur fungor, le latin a formé le participe func-tus, qui s'est acquitté, et sur functus funct-io, le fait de s'acquitter d'une tâche, d'un impôt, d'une magistrature. La vie elle-même était conçue comme une fonction publique et celui qui s'en était acquitté était dit defunctus, "défunt" (XIII<sup>e</sup> siècle). Au XVI<sup>e</sup> siècle, le français a emprunté fonction avec ce sens de service public. Mais ensuite le mot a servi dans les sciences naturelles, par exemple en biologie pour les fonctions de nutrition et de reproduction, en chimie pour les fonctions acide et amine, et aussi dans les sciences mathématiques pour exprimer un rapport de dépendance entre deux quantités variables déterminées l'une par l'autre. La sociologie applique la théorie des fonctions mathématiques à la mesure des données qu'elle considère sous l'angle des relations fonctionnelles qui relient les hommes et les groupes les uns aux autres. Au contraire, la démarche scientifique que nous avons appelée coenologie ne part pas des données mais y arrive: elle part plutôt de la donation de sens, non des signifiants mais des signifiés. Elle ne monte pas du concret à l'abstrait, du phénomène au noumène, du sensible à l'intelligible, elle descend plutôt d'une conception "a priori" du réel vers les apparences, du pensé au vécu, et assez ordinairement du mémorial de ceux qui se sont bien acquittés de la vie au rappel dramatique

du sens et de la direction de la vie, qui est cette autre et meilleure vie à laquelle participent les défunts. Cette science ne mesure pas des variables, elle observe la capacité qu'ont certains agents ou mesures mesurantes à faire varier des ensembles en actualisant les principes qui les ont engendrés. Science juridique plus que nomothétique, elle récupère le sens fondamental du mot fonction, qui est normatif. C'est avec cette signification de service public que le mot fonction peut être repris en religiologie. Cependant, les fonctions publiques sont nombreuses et de diverses sortes: on va mettre ici à part des fonctions-agents qu'on appelle d'ordinaire religieuses mais que, à cause de notre conception de la religion, nous appellerons plutôt coenoniques (2.12.1), parce que, si la religion peut s'en servir pour la coexistence, l'irréligion peut le faire pour la contrexistence: sous l'impact des hommes et des groupes religieux, elles font et refont les communautés, mais le manque de consacrés a pour conséquence que les fonctions coenoniques sont impuissantes et que les communautés se défont. Dans cette pneumométrie trinométrique, ces fonctions doivent former une structure heuristique ternaire. Nous donnerons aux trois éléments constitutants les noms de prophétie, de sacerdoce et de royauté (PSR). Il nous faut justifier ce choix et montrer que les trois fonctions sont des variables d'un ensemble de dépendances internes, faisant ainsi servir la fonction au sens mathématique à l'intelligence des fonctions coenoniques. Mais il faut d'abord interroger l'étymologie. - Prophète (Xe siècle) vient par le latin propheta du grec pro-phè-tès, celui (-tès) qui déclare (-phè-) ouvertement (pro-), qui clarifie par exemple les vociférations ou les murmures de la Pythie delphique. Le nabi hébreu est peut-être un "appelé", un homme qui répond à un appel à lui adressé par une divinité, et donc à une vocation. On peut assimiler au prophète grec et au nabi hébreu le chamane central-asiatique (2.8.8). Tous ces "hommes de Dieu" sont des "voyants" et des fervents de

l'Idée (2.8.9). La fonction sacerdotale se dit en hébreu kohen, dont on ignore l'étymologie. En revanche, les étymologies des mots grecs et latins sont claires. Celle du grec hiereus a été proposée ci-dessus (2.11.3): le hiereus grec a dû être à l'origine un réchauffeur, un chamane guérisseur en voie de se sacerdotaliser. Le pres-by-ter latin est un homme d'un certain âge (-ter, par opposition à un mot comme grec neō-teros), qui marche devant (pres-) les boeufs (-by-): c'était donc anciennement un pasteur de bovidés et un chef de clan; le français l'a hérité du latin sous la forme "prêtre" (XIe siècle). Le pontifex (XVe) est un faiseur (-fec-), non de ponts, mais de passages difficiles (ponti-): ce pouvait être originellement le préposé aux rites de passage, aux initiations, aux cérémonies des "quatre-temps", c'est-à-dire des passages d'une saison à l'autre. Sacerdoce (XVe) vient du latin sacerdotium, neutre formé sur sakro-dho-t-s, celui par qui (-s) il y a (-t- actualisant) accomplissement (-dho-) de rites (sakro-): ce substantif est un syntagme qui suppose qu'il existe des gestes et des paroles traditionnelles d'ajustement de la société (sakro-), des fêtes où ces gestes peuvent être accomplis (-dho-), l'accomplissement effectif (-t-) par un homme qui connaît les rites (-s). Quant à la royauté, on a déjà vu que c'est l'office du préposé au tracé de la ligne droite qui délimite l'emplacement sacré, qui mesure et structure l'espace (2.1.6). - Il faut montrer comment ces trois fonctions forment un groupe et compléter ce qui a été dit à propos des hypostases (2.11.6). C'est la théologie chrétienne qui a fait de ces trois types d'activité coenoniques des fonctions et une triade de fonctions. La tradition de l'Eglise fait grand état de la division de la doctrine en dogme, liturgie et morale, de la triple mission qu'elle dit avoir reçue d'enseigner, de sanctifier et de gouverner, et des titres de prophète, de prêtre et de roi de son fondateur. Ces titres sont compris

comme des accomplissements des trois fonctions attestées dans la tradition juive. Celle-ci énumère quelques fois les trois fonctions à la suite, ce qui atteste qu'elle était consciente de leurs différences et de leur appartenance à un groupe. En outre, le Bible hébraïque a été divisée en Tora, (Loi sacerdotale), Nebiim (Prophètes), Ketubim (Ecrits des sages, surtout des anciens fonctionnaires de la cour royale): cette division (TNK) fait voir que, dans l'esprit de ses compilateurs, les trois fonctions devaient être réconciliées, intégrées et intégratrices. En première approximation, ce schème ternaire appartient à la tradition judéo-chrétienne et relève donc d'une relativité expérientielle, locale et contingente. En deuxième approximation, il apparaît, d'après l'usage que font de ses éléments les phénoménologues, qu'il n'est pas exclu qu'il serve de relativité référentielle et de structure heuristique générale. En troisième approximation, on pourra dire que son emploi est susceptible de jeter quelque lumière sur la mise en relation les unes par rapport aux autres des activités coenoniques qu'on observe dans d'autres traditions: appliqué du dehors par une décision et une volonté de science, le schème rendrait cependant intelligibles du dedans les implications de ces traditions et pourrait diriger les chercheurs vers les diverses explications régionales dont sont capables les sciences nomothétiques. Comparant alors les théorèmes CVA, FEC et PSR, on pourra penser que le dernier est le "produit" de la protologie et de l'eschatologie dans la messatologie (2.2.6). Le prophète est la conscience de la communauté et de sa culpabilité (2.4.3), le prêtre est le gardien de la parole traditionnelle (2.4.4), et le roi le promoteur de l'amitié et de l'alliance (2.4.5 et 2.10.8). Le prophète anticipe dans l'espérance une justice meilleure (2.6.3); le prêtre, profitant de l'espérance relancée par le prophète, s'efforce d'ajuster les rites à la communauté et la communauté



aux rites et de la justifier par la foi; le roi, tablant sur la tension établie entre l'espérance d'un futur meilleur et la foi en ce qu'il y avait de meilleur dans le passé, dirige les énergies spirituelles libérées vers les projets de paix et de justice présentement réalisables. Les trois fonctions ensemble sont médiatrices et messatologiques; prises une à une, la prophétie est plus principielle, le sacerdoce plus médiateur, la royauté plus terminale. Elles forment ainsi une structure intentionnelle qui préside aux cycles historiques, car elle a un commencement, un milieu et une fin (CMF). L'activité prophétique, comme on l'a vu, ouvre le cycle, qui se poursuit par l'activité sacerdotale et se ferme par l'activité royale. Les cycles se suivent en spirale: aussi, avant l'éclosion de la prophétie, il y a soit un néant d'esprit soit une royauté déficiente, et au delà de la royauté, il y a soit l'accomplissement dernier soit une exigence de prophétie nouvelle. Dans le développement spiralé des fonctions dont les fruits sont cumulatifs, le schème ternaire prend trois formes différentes: particulière, universelle, singulière. Selon la tradition chrétienne, dont on reparlera plus loin, la forme singulière et valable pour toute l'humanité est celle de l'Écriture, du Christ et de l'Église et, à l'intérieur de cette triade, celle des trois fonctions d'enseignant, de serviteur et de tête du Christ et, à l'intérieur de sa fonction de serviteur, celle de la trirelationnalité économique du Père qui aime et qui commande d'aimer jusqu'à la fin, du fils qui obéit, et de la fraternité spirituelle qui est le fruit de cette mort vivifiante. La forme universelle a été indiquée ci-dessus comme étant la triade de l'Écumène prophétique, de l'École sacerdotale et de l'État royal. Les formes particulières seront exposées en un prochain paragraphe.

2.12.8 DYSFUNCTION. Ce mot est récent. Le préfixe grec dus- peut être apparenté à deu-omai, manquer de (2.11.7), et ainsi signifier le manque de la qualité exprimée par le deuxième membre du composé: ainsi le grec dus-menès signifie malveillant, manquant de bienveillance. Dans le présent contexte, la dysfonction est le mal fonctionnement de la structure PSR, et le mot qui l'exprime le mieux aujourd'hui est sans doute "magie", sur lequel on va maintenant s'attarder. - Le mot mage en son sens favorable est entré dans le vocabulaire français à partir du récit matthéen de l'enfance de Jésus. Magicien, qui est du XIVe siècle, et magie, qui est du XVIIe, y sont venus plutôt par la voie de la tradition gréco-latine dont les écrivains employaient d'ordinaire les formes grécisées de ces mots (en -ikos ou en -eia) à propos de doctrines ou de rites qu'ils ne comprenaient pas: ils ont ainsi généralisé un emploi péjoratif d'un mot qui, chez les Mèdes, était noble entre tous. Mais l'école de Platon dans le premier Alcibiade voyait plus correctement dans la mageia une sorte de service divin (theôn therapeia). Comme, d'après Hérodote et d'autres auteurs anciens, les "Magu" interprétaient les signes et les rêves, prophétisaient, chantaient des hymnes généalogiques et récitaient des conjurations, ils apparaissent comme les gardiens d'une tradition spirituelle archaïque de "poésie", c'est-à-dire de type prophétique et chamanique. Le sens du mot "magu" est obscur. Il n'est pas impossible, si magu vient de maqa-van dont il serait hypocoristique et qui signifie plein de maga, si maqa veut dire don, et si le don est celui de la doctrine, que les Mages aient été compris comme porteurs aux hommes du Don de Dieu, du message en particulier de la victoire du Bien sur le Mal. Il est vrai que le même Hérodote qui relate leurs fonctions les donne aussi comme étant une des six tribus mèdes et que les inscriptions présentant le mot Mada comme un ethnique. Mais ces deux interprétations ne sont peut-

Être pas contradictoires, car les Mages ont pu Être aux autres tribus ce que les Lévites ont été aux Douze Tribus d'Israël: une spécialisation fonctionnelle de prédicateurs de l'alliance avec le Roi. En tout cas, cette tribu semble s'Être caractérisée par le souci pieux d'exterminer les animaux nuisibles et "démoniaques" (2.12.6): cette particularité a pu Être pour quelque chose dans la formation de ce qu'on appellera en Occident le dualisme iranien. Ils semblent avoir profité de la réforme mazdéenne et zoroastrienne et s'Être dévoués à la cause d'Ahura Mazda; mais comme ils ont conservé une certaine fidélité aux daêva (2.12.6), on peut songer à la scission du bouddhisme ancien en Hinayâna et Mahayâna, celui-ci réintroduisant à côté de l'Unique le pluralisme symbolique populaire. A l'époque de l'empire mède, ils constituent ce que nos historiens appellent la caste sacerdotale, peut-Être spécialisée dans le culte du soleil et du feu. Mais, au lieu de recourir aux catégories de caste et de sacerdoce, nous préférons, dans le langage de cette pneumométrie, dire que la prophétie s'est sacerdotalisée puis régalisée et ainsi "magisée". C'est peut-Être elle qui a rendu possible l'empire mède-persan auquel elle a servi de caution transcendante, s'accomplissant dans cette oeuvre de profanisation tout en se niant elle-même comme prophétie de la Sainteté et du Don parfait de salut. Tel sera sans doute le sort de toutes les traditions spirituelles, instruments successifs et déficients de la religion absolue qui pointe toujours par ces réussites et ces échecs vers son institutionnalisation parfaite. L'auteur de l'Apocalypse johannique racontait comment la Bête de la terre (faux prophète) s'est mise au service de la Bête de la mer ("faux roi") pour amener les habitants de la terre à adorer ("faux culte") cette dernière. Si Jean l'Apocalypticien avait connu l'emploi que nous faisons ici du mot religion, il n'aurait certes pas accepté de dire que les Mages

de l'empire étaient religieux. Mais comme notre Occident a appelé religion presque tout ce qui est symbolique, traditionnel, rituel, doctrinal, sacré, théomorphique, notre "science" en voit partout chez les anciens et presque nulle part chez les modernes qu'elle appelle évolués. - On voit ainsi comment les traditions spirituelles ennemies caractérisent leurs adversaires de façon inamicale: les Mages respectés en Iran sont devenus des magiciens méprisés en Grèce, et le mot magie a passé du sens de service divin à celui que canonisent, pour le sens commun occidental et ses gauchissements invétérés, les dictionnaires d'usage: "art prétendu de produire, au moyen de pratiques rituelles, des effets contraires aux lois naturelles". Provoqué par une pareille définition, le pneumomètre religiologue sensible au vocabulaire a envie de contester dans le détail les emplois qui sont faits de mots comme art, rite, loi, prétention, nature. Selon nous, cette définition permet de comprendre non tant la magie que l'idée que s'en sont faite certains théoriciens occidentaux qui, inattentifs au fait qu'ils vivent dans un système très contingent d'assurances et de sécurités socio-politiques, sont incapables de saisir l'intelligibilité d'un autre système. En tout cas, cette pneumométrie invite les interprètes à s'exercer à penser que la magie, - et sa transposition intellectuelle, la gnose, - pourrait aussi bien être la réfraction dans l'esprit subjectif du mal fonctionnement de la structure trifonctionnelle de l'esprit objectif. Partout où la trialectique PSR ne fonctionne pas comme une structure intentionnelle qui excite l'esprit à la conscience, au verbe et à l'amour (CVA), puis à FEC et à SSP, les sujets insécurisés se replient sur des formes archaïques d'ajustement au monde et aux autres et de liquidation de l'angoisse. Si ces comportements adaptifs sont "magiques", il faut dire que magiques aussi sont nos systèmes d'assurances; mais ni les uns ni les autres ne peuvent

Être dits religieux puisqu'ils sont les conséquences ou les causes de l'irréligion, du manque des responsables et des "élites" à poser les conditions de possibilité de coexistence et d'affranchissement des libertés servies. Ces comportements, que ceux qui se prétendent avancés et développés appellent attardés et déviants, sont plutôt des expressions spirituelles rétractées, des manifestations de l'impuissance provisoire où l'esprit se trouve parfois à être décontracté et créateur à cause de la haine et du mépris qu'affichent pour les faibles les individus et les collectivités à qui quelque puissance politique ou intellectuelle est accordée pour quelque temps. Le mépris de ceux qui se sécurisent en injuriant et humiliant les faibles est peut-être plus magique que la rétraction honteuse de ceux qui sont réduits à dépenser leur énergie à courber l'échine comme le roseau sous les rafales de l'ouragan; mais les lecteurs de la fable savent que l'avenir est au roseau. - Ce que certains Grecs ont appelé, d'après le modèle iranien, mageia, d'autres Grecs l'ont appelé, gošteia. Ce mot, formé sur goès (anciennement gowès), est apparenté à goos, plainte et complainte, et à des mots d'autres langues indo-européennes signifiant larmes, lamentation, en particulier lamentation funèbre. Ici encore il faut distinguer le sens premier du mot et celui que lui ont donné ceux qui ne comprenaient pas ce qu'il signifiait en réalité. On peut évoquer la coutume bien connue des pleureuses professionnelles, celle des prêtres Pueblo pour obtenir la pluie, celle des incantations des fidèles d'Adonis pleurant la Végétation morte. Vus du dehors par les intellectuels des sociétés qui ne pratiquent pas ou ne pratiquent plus la lamentation et la prière, ces comportements sont facilement interprétés comme manifestations d'un art prétendu de produire des effets contraires à la nature. Comme si en pleurant on avait voulu faire pleurer

le ciel ou conduire les âmes aux enfers! Mais les évolués devenus critiques sont amenés à imaginer des hypothèses plus intelligentes, qui ne sont malheureusement pas encore passées dans les dictionnaires usuels. Ces pratiques ont une fonction, qui peut être de faire en sorte que chacun ait son content de larmes et liquide son deuil dans une forme et une durée éprouvées et approuvées, et aussi que les parents du défunt aient le sentiment que la communauté entière regrette le départ de ses membres bien-aimés autant qu'elle le fait pour ceux des autres groupes. En ce cas, le thrène est une façon d'être juste et d'offrir à chacun la possibilité d'être religieux en utilisant l'occasion d'un deuil pour signifier aux autres qu'il sympathise avec eux. En conclusion, on dira que plus les sociétés se complexifient, plus la difficulté croît, pour ceux qui adoptent des comportements nouveaux, de comprendre et d'aimer ceux qui conservent des comportements qui, aux yeux de ceux-là, sont devenus anciens. On dirait qu'il est de moins en moins facile de relativiser le complexe persono-temporo-spatial dans lequel on se trouve placé. Lors des grandes mutations des sociétés et de l'espèce, les emplois malveillants de mots comme magikos, goès, charlatan, sorcier sont inévitables mais regrettables. Car un des résultats les plus apparents de pareille malveillance des "forts" est d'encourager les laissés-pour-compte non seulement à rester fidèles à leur archaïsme mais surtout à devenir malveillants à leur tour. On peut probablement généraliser cette assertion et dire que lorsque la magie des petits est méchante, c'est en réaction contre la méchanceté des forts. Aussi, le circuit qui va de la réprobation de la magie à l'archaïsme du comportement rituel et généralement gestuel est-il un cercle proprement infernal. Il ne peut être rompu que par la violence soit des forts soit des faibles, qui se convertissent à la vérité. Plus précisément, on dira ici qu'il est brisé par le fonction-

nement intelligent, parfois héroïque, et toujours virtuellement religieux, de la structure trifonctionnelle de l'esprit objectif. On peut ajouter qu'en ce siècle, qui pourrait s'achever plus dramatiquement qu'il n'a commencé, ce fonctionnement exige que les religiologues fournissent un effort titanique pour comprendre, comme le Platon de l'Alcibiade, ce qu'il y a d'authentiquement spirituel dans une certaine mageia. Ce faisant, ils feront acte de religion, plus exactement de prophétie, et contribueront, en contestant ce qu'il y a de "magique" dans notre science et notre puissance, à relancer l'histoire et à ouvrir un cycle qui pourra être celui d'une civilisation plus réellement planétaire.

2.12.9 INVOLUTION. La racine indoeuropéenne est vel-; élargie par -v-, elle fournit le latin volvō, tourner, rouler. Là-dessus se sont formés régulièrement, outre volu-men, rouleau, "volume" (XIIIe siècle), le participe volu-tus (cf. français "volute"), le substantif volut-io, et enfin les composés evolutio, revolutio et involutio, qui ont été francisés respectivement au XIVe, XVIe et XVIIIe siècles. Une révolution est donc un "re-tour", une évolution un déroulement et une involution un enroulement. Involution s'emploie surtout depuis le XIXe siècle comme antithèse d'évolution: celle-ci étant définie comme le passage de l'homogène à l'hétérogène, l'involution est le passage du divers au même et, dans l'ordre spirituel, l'assimilation des esprits entre eux. Les évolutionnistes sont attentifs à l'émergence des phylums, ordres, genres et espèces buissonnant sur le sol des formes antérieures de la vie, et leur logique est plutôt celle de la bipartition platonicienne et aristotélicienne. Les involutionnistes s'intéressent davantage à la biosphère et à la pneumosphère comme à un immense vivant, et leur logique est plus proche de celle

des Stoïciens. L'involution est l'effet d'un germe, d'un logos spermatikos ou raison séminale, d'une en-tél-éch-~~ie~~ si l'on veut, c'est-à-dire d'une qualité ou d'une activité (-ie) qui tient (-éch-) le principe de sa perfection et de sa fin (-tel-) en soi (en-). Ce logos, qui est comparable à la semence de la parabole, est aussi un code, - sur lequel on reviendra au chapitre suivant. Dans ce code est inscrite une loi d'enveloppement à trois termes: l'esprit apparaît d'abord comme indifférencié, compact, virtuel, puis comme se différenciant, se spécialisant, s'adaptant à des contextes de plus en plus complexes, enfin comme travaillant à s'intégrer et à faire un tout de ses parties. C'est la loi de l'indifférencié, du différencié et de l'intégré (IDI), par laquelle se fait du même avec de l'autre, une identité active avec une altération de soi retenue en soi comme possibilité, puis comme probabilité et enfin comme actualité de soi. L'involution de l'esprit objectif est encore comparable à l'oviparité et à l'ovogonie, à la formation du poussin dans l'oeuf: à partir d'un germe infinitésimal, toute la matière enfermée dans la coquille est transubstanciée en matière vivante; dans l'esprit objectif, le germe est le logos spermatique qui, modelant sur soi la matière vivante des organismes de la biosphère et l'unissant hylémorphiquement à l'esprit, réalise peu à peu l'Idée. L'involution est donc une séquence liée d'intégrations de plus en plus compréhensives, complexes et centrées de substrats produits par les opérations perfectives et entéléchiques des intégrations antérieures. L'esprit involué se présente toujours à l'analyse comme un système de systèmes, une série étagée d'ensembles de relations internes qui sont chaque fois le produit du temps de l'esprit et qui tendent chacun pour sa part, en structurant l'espace, à supprimer le temps. Si, jouant sur les mots, on a pu dire finement que l'évolution est une révolution qui n'en a pas l'r, on peut aussi bien dire que l'involution est une révolution qui est un re-tour ou une



progressive ré-flexion qui tend à une présence totale de soi à Soi, l'esprit étant rendu capable, par ses automultiplications diverses et complémentaires, de connaître parfaitement de quelle substance il est fait et d'y consentir. En s'involuant dans une sorte d'intra-objectivité, l'esprit se connaît de mieux en mieux comme fait pour l'esprit et il peut accepter de se recevoir de lui. On va donc ici analyser l'esprit involué en tant qu'il apparaît d'abord comme étalé et dessiné en plan dans un espace à deux dimensions; mais, de même que les plans de la géographie et de la géologie permettent de raconter l'histoire des sociétés et celle de la lithosphère, l'étalement des spiritualités au regard du pneumomètre lui rend possible l'intelligence de leurs genèses. Notre théorème est donc qu'on peut travailler à l'explication de ces genèses en considérant les structures étagées comme une séquence orthogénétique ou une suite verticale orientée d'applications conditionnées du schème de la trifonctionnalité PSR. Ce théorème vient à la rencontre des faits déjà organisés en séquences par les historiens et les naturalistes. Pour une part, il essaie de dégager l'intelligibilité immanente des données, pour une autre part, il s'articule sur l'apriori de la donation de sens que fait l'esprit à une matière. Les réflexions du paragraphe précédent nous dispensent de faire intervenir dans cet exposé les vicissitudes de la séquence des structures pour ne présenter que la spirale de ses réussites. Si, comparativement à d'autres, ce paragraphe est particulièrement développé, c'est qu'il recueille les fruits d'un grand nombre d'analyses antérieures. - L'Époque Préclassique (2.9.5) peut se diviser en Antéhistoire, Préhistoire et Protohistoire (APP). Les structures indifférenciées sont antéhistoriques et contemporaines des premiers hommes. Le schème PSR était d'abord indifférencié dans le fonctionnement même de la structure protologique conscientio-verbo-amoureuse (LVA) et de la structure

eschatologique elpido-agapo-pistique (FEC), et sans doute dans les structures de l'intersubjectivité dont il sera de nouveau question au chapitre suivant. Durant la Préhistoire, les structures se différencient. On peut diviser cette époque en paléolithique, néolithique, chalcolithique (PNC), où les structures dominantes ont été caractérisées par les techno-économies successives des ramasseurs-chasseurs-pêcheurs, puis des planteurs-horticulteurs-agriculteurs, enfin des éleveurs-pasteurs-guerriers. Alors se sont différenciées successivement les fonctions de prophète, de prêtre et de roi, les sociétés paléolithiques ne connaissant que les prophètes (chamanes, devins), les sociétés néolithiques ayant des prêtres distincts des prophètes, et les sociétés chalcolithiques des rois distincts des prophètes et des prêtres. La Protohistoire de notre division de l'Époque Préclassique est l'Age du Bronze des archéologues, qui se divise en Ancien, Moyen, Récent (AMR), dont le centre de diffusion est l'aire euro-afro-asiatique (EAA), et où l'initiative a d'abord été asiatique, puis africaine, enfin égéo-anatolienne (ou européenne). Appliquant à priori la structure PSR comme heuristique de la rationalité intrinsèque de cette période, on peut chercher à vérifier si celle-ci ne peut être comprise comme ayant été inaugurée par une relance de la prophétie anticipant l'émergence d'une structure plus compréhensive de la communauté humaine: des prophètes ont pu se trouver qui, souffrant des guerres continuelles que se livraient les roitelets et les principicules le long du Tigre, de l'Euphrate, du Nil et de l'Indus, ont prêché un regroupement des royaumes et, profitant des trêves et des pèlerinages aux lieux saints, excité les jeunes à la guerre sainte. Ce mouvement aura été poursuivi par les corporations sacerdotales, plus stables que les dynasties, qui rayonnaient depuis les capitales des États-sanctuaires de Mésopotamie et d'Égypte. Enfi, l'entreprise a tendu à un

terme par le fait des rois-pasteurs indoeuropéens qui, avec leurs bandes supérieurement armées, déferlaient vers le sud depuis les plaines d'Europe orientale: ce projet d'unification du monde connu ne sera réalisé qu'après l'Age du Bronze par Cyrus et Alexandre, mais il était dans la logique de la période précédente. Durant la Protohistoire, la structure non seulement se différencie mais commence à s'intégrer consciemment. On connaît la fameuse structure tripartite des Indoeuropéens: nourriciers, défenseurs et gouverneurs. On interprète ici cette structure comme récapitulation de l'Epoque Préclassique. S'il est vrai que l'homme a trois instincts et qu'il est porté par nature à trois types principaux de comportement: celui de la substance à durer et à se développer par l'alimentation, celui de l'espèce à durer et à se développer par la reproduction, l'éducation et la défense des petits, celui de l'Idée à durer et à se développer par la recherche collective de la vérité et de l'adéquation à soi, il est permis de conclure que la structure indoeuropéenne récapitule d'abord la structure fondamentale de l'homme, et donc de l'Antéhistoire: l'instinct de la substance par les nourriciers, l'instinct de l'espèce par les guerriers, l'instinct de vérité par les gouverneurs. Elle récapitule ensuite la Préhistoire par la composition de sa classe des nourriciers: artisans (paléolithiques), agriculteurs, éleveurs. Elle récapitule enfin la Protohistoire par la composition de sa classe dominante dont on est sûr qu'elle différenciait nettement la fonction sacerdotale et la fonction royale, et dont ce théorème invite les chercheurs à identifier la fonction prophétique, au degré plein, fléchi ou zéro. - L'Epoque Préclassique s'est achevée dans les ruines causées par la Völkerwanderung qui inaugure l'Age du Fer et dont les effets vont se faire sentir durant plus de quatre siècles. C'est dans les cendres de la civilisation supérieure de l'aire EAA fécondées par la raison séminale de la structure indoeuropéenne, en qui s'encapsulait

l'essentiel des acquisitions de l'Epoque Préclassique et qui agissait par le souvenir qu'elle avait laissé d'une intégration supérieure, que l'Epoque Classique va surgir et que le dynamisme spirituel religieusement spécifié en des centres rayonnants va reprendre son oeuvre de structuration de l'espace et poser les conditions de possibilité de plus nombreuses spiritualités simultanées. On a vu (2.9.5) qu'à peu près en même temps, sur le pourtour méridional de l'Eurasie, sont apparues les civilisations qu'on appelle classiques et dont le catalyseur principal semble bien être la structure indoeuropéenne, - même en Israël, par les traités d'alliance internationaux dont se sont inspirés les fondateurs du yahvisme et par l'impact des Philistins sur les tribus dispersées, qui a préparé l'institution royale. C'est cette structure supérieure intégratrice qui devient l'opérateur spécifique de l'Idée. En plus donc des formes antéhistoriques, préhistoriques, protohistoriques de la structure PSR qui continuent à agir, - diversement dans les différentes sociétés, - on peut tâcher de rendre pensable le système de l'Epoque Classique comme tel en appliquant à un niveau supérieur la structure prophético-sacerdoto-royale. On s'inspire ici d'une typologie des cultures qui seraient différenciées par la fonction coenonique qui y prédomine. Cette fois les différenciations préparatoires à de plus hautes intégrations seraient étalées spatialement dans les deux moitiés occidentale et orientale de l'aire sino-méditerranéenne: d'un côté, l'Asie du Sud-Est étant par le bouddhisme plus prophétique, l'Inde par le brahmanisme plus sacerdotale, la Chine par le confucianisme plus royale(AIC); d'un autre côté, Israël tendu vers un Roi universel étant plus prophétique, la Grèce des hommes divins étant plus sacerdotale, et la Rome de l'empire plus royale(IGR). En tout cas, c'est devenu un truisme de dire que la civilisation occidentale est faite de la prophétie biblique, de la culture grecque et du droit romain, et peut-être peut-on dire pareillement

que la civilisation que l'Occident appelle orientale est faite de la contestation bouddhique, de la spiritualité brahmanique, et du rayonnement politique de l'Empire du Milieu. - Les émergences occidentale et orientale des formes virtuellement universelles de la structure trifonctionnelle de l'esprit objectif ont préparé et continuent toujours à préparer la formation d'une civilisation, d'une culture, d'une technique réellement universelles et universalisantes, c'est-à-dire d'une Ecumène, d'une Ecole et d'un Etat (EEE) coextensifs à l'humanité et intégrant les figures de l'esprit antérieurement produites par la structure PSR (2.12.7). Mais il semble bien qu'elles la préparent seulement et ne peuvent jamais la réaliser. Car on voit mal comment une royauté mondiale respecterait la liberté des clercs et de la culture, et comment une collusion des prêtres et des rois de la société laïque tolérerait les contestations inévitablement récurrentes des prophètes. La prophétie elle-même peut-elle indéfiniment contester, et les cléricatures et les gouvernements ne sont-ils pas nécessaires, et les gouvernements n'ont-ils pas tendance à se passer pour longtemps parfois des remises en question de la justice sur laquelle pourtant ils reposent? Ainsi, à la limite, la royauté absorbe le sacerdoce et la prophétie ("Might is Right") et, à toutes fins pratiques, la structure PSR est inopérante. Et alors de trois choses l'une: ou bien notre schème explicatif n'explique rien, ou bien ces contradictions sont le dernier mot de la coenologie, ou bien c'est l'avant-dernier. Pour les groupes de pression, en tout cas, c'est la troisième alternative qui est la bonne, mais les religioles sont ici forcés de passer la main aux hommes religieux ou de devenir religieux eux-mêmes et adhérer à un ensemble défini de symboles contre d'autres. Nous voici de la sorte ramenés à notre point de départ sur la structure trifonctionnelle: ce point de départ était judéo-chrétien.

L'esprit a été conçu comme analogue à l'air comprimé, l'expression de l'esprit à une décompression par des groupes de pression, et l'activité de ces groupes à une espèce de loi de rééquilibration promotrice et de progressive adéquation à l'Idée. Comme les esprits qui ne fonctionnent plus et sont défunts (2.12.7) sont pourtant toujours ce sans quoi l'esprit objectif comme totalisation cumulative des oeuvres de l'esprit serait impensable, il semble nécessaire, pour que ce qui a été conçu comme intelligible tout au long de ce traité continue à l'être, qu'il existe une réalisation de la trifonctionnalité qui, de façon infiniment plus compréhensive que la structure indo-européenne, récapitule en soi tout l'esprit objectif et accomplisse l'oeuvre pour laquelle cette structure existe et opère ou est crue existante et opérante. Un groupe de pression existe qui veut agir sur l'esprit par la foi qu'il a que cette structure s'accomplit parfaitement en celui dont elle pense avoir des raisons de croire qu'après avoir paru, parlé, agi et pâti en un point déterminé de l'esprit objectif, il reste le signe efficace par excellence du passage de ce monde au Père. Ce signe est pensé par la tradition spirituelle chrétienne comme un signe de contradiction, qui a vécu en sa chair la contradiction et l'a résolue par l'affirmation tranquille et courageuse que le Père est vivant et que les pères vivent en lui, qu'il est lui-même le Fils en qui s'exprime la Paternité suessentielle et se résume toute filialité, et que quiconque après lui écoutera ce qu'enseignent ceux qui croient en lui l'écouterà lui-même comme celui qui a les paroles du Père, les paroles de la vie éternelle, qui sont esprit et qui sont vie et, l'écoutant, écoutera le Père. Ce groupe de pression pense que, si Dieu est la vérité même, infaillible et incapable de tromper les hommes, et si Jésus est Dieu parmi nous, le là-de-l'être, la partie de nous où l'Être existe en totalité distendu entre la vérité de Dieu qu'il est et notre mensonge qu'il évacue en révélant par son passage ce qui existe en vérité,

l'Eglise pense qu'elle aussi est infallible et que, par toute son existence et son épuisante lutte contre le mensonge qui est hors d'elle et en elle, c'est le Dieu de Jésus qui parle en elle. C'est à cause de cette foi et de cette volonté de fidélité qu'elle ose définir des dogmes, décréter les symboles auxquels doivent assentir ceux dont elle pense que Dieu les a élus pour parler par eux, se replier parfois et reculer pour mieux sauter, puis redéfinir sa doctrine en un nouveau langage quand elle s'est disposée à accueillir l'irruption du Logos dans le silence où le Logos l'a acculée. Mais ce qu'elle fait ce n'est pas elle qui le fait, ce qu'elle dit ce n'est pas elle qui le dit, c'est son Maître qui agit et parle par elle dans la mesure où elle laisse être et agir le Logos incarné. Mais nous ne sommes pas au bout de nos paradoxes. - Le Maître de l'Eglise en fait son instrument en excitant périodiquement son zèle par des relances de diverses formes archaïques ou classiques, particulières ou universelles, de la prophétie, qu'il fait surgir dans l'Idée mais d'abord hors d'elle-même. C'est enracinée dans la prophétie hébraïque qu'elle a commencé par comprendre que la mort de Jésus était un sacrifice volontaire de celui qui accomplissait la prophétie et qui ainsi accomplissait aussi le sacerdoce et devenait, par sa résurrection et son passage au Père, le Oint, Messie, Roi et Christ de l'humanité entière. Elle s'est alors comprise elle-même comme chris-t-ian-is-me, c'est-à-dire comme un mouvement (-me) de ceux qui travaillent à rendre (-is) les autres partisans (-ian-) de celui (-t-) qui est le Oint (chris-), et elle s'est voulue missionnaire de l'Idée ainsi concentrée en son centre, apostolique et prophétique à son tour. Mais s'installant dans le monde gréco-romain, elle y a institué son sacerdoce en reprenant des formes contingentes de ces sociétés et peu à peu, comme les Mages (2.12.8), elle a cautionné l'Empire: avec Constantin, elle laisse la royauté du Christ se confondre plus ou moins avec celle de l'Etat. Mais ainsi installée, elle

se déchristianise. Le complexe appelé christianisme par opposition à héro-dianisme, hellénisme et judaïsme, qui était limité à la Méditerranée et qui se voyait pourtant comme catholique ou universel, n'était plus par lui-même capable de conversion à l'Idée. Cependant, la part mystique et transinstitutionnelle de l'Eglise qui est toujours convertie voit cette contradiction comme un moyen pour Dieu de disposer la société porteuse de la tradition spirituelle catholique à accueillir, par l'impact d'une autre prophétie, la voix de celui qu'elle croit être l'unique Prophète. Cette prophétie a été l'Islam, et elle a ébranlé les substructures et les superstructures de la Catholica et de sa morale close. Préparée par les moines qui, prophétiquement, avaient depuis longtemps pris leurs distances par rapport au complexe christiano-méditerranéen ou constantinien, l'Eglise, subissant le choc de la foi musulmane au Dieu unique et à son prophète et accueillant par lui l'acquis de la civilisation classique occidentale, s'est remise dans son ensemble à être prophétique, puis de nouveau sacerdotale et sacrale, et enfin encore une fois impériale, le vicaire du Roi de gloire régissant les rois de la terre avec un sceptre de fer. Ce fut la chrétienté. Mais la chrétienté n'est pas la christité, les institutions de cette Eglise n'épuisent pas les virtualités de l'Idée. Il fallait donc, si vraiment elle est l'opérateur du développement de l'Epoque Postclassique, que l'Eglise fût déchrétientéisée. Ce sera l'oeuvre de notre modernité. Sous nos yeux, l'Eglise de la chrétienté européo-atlantique achève de cesser d'être prophétique et son langage d'être croyable, sa liturgie rurale est bousculée par son transfert dans les cités cosmopolites, son autorité est contestée, détestée, avilie. C'est le temps de l'abjection et de la kénose, du silence et du recueillement, elle est ramenée aux sources du langage, qui est le Logos. Cette fois, ce qui semble devoir la rendre à nouveau pro-



phétique, c'est un ensemble disparate de prophéties, - socialismes, messianismes africain, américain, mélanésien, scientismes aussi et technocraties - qui, non seulement dénoncent les contradictions du complexe chrétientéique, mais se développent en opposition déclarée à toute cette tradition spirituelle et semblent pouvoir se passer de ses lumières. Il redevient ainsi possible à l'Eglise d'écouter ses anticipateurs fidèles qui réinventent le langage de l'espérance et se remettent à parler de Dieu comme de l'Avenir absolu. Redevenue attentive et ouverte, l'Eglise cependant ignore toujours quelles formes son sacerdoce va prendre dans les siècles qui viennent et comment par elle va s'exercer la royauté de celui dont elle croit qu'il est le Christ de Dieu. - In cauda venenum! Peut-être plusieurs parmi ceux qui nous ont suivi jusqu'ici viennent-ils d'être absolument confirmés dans le soupçon qu'ils entretiennent depuis longtemps à l'égard de notre projet de science rigoureuse qui semble tourner court et même virer en apologétique. Et peut-être nos dénégations ne peuvent-elles empêcher qu'on évalue ainsi notre démarche, pour la raison qu'elle serait en vérité contradictoire. Mais l'Eglise ayant été et demeurant, - au moins comme cible et comme ce qu'on croit être une force d'inertie et d'obscurantisme, - un des plus importants sous-ensembles du complexe historico-mondial actuel, il nous a semblé utile de faire voir comment un de ceux qui cherchent à lui être créativement fidèles peut persister à la considérer, à cause de ses contradictions mêmes et de l'impuissance où elle recommence à savoir qu'elle est de les résoudre par ses seules forces, comme étant sur la voie de la religion absolue et de l'élimination de toute gnose. Cette pneumométrie parvient ainsi à un tournant majeur, où elle est réduite à inviter ceux qui seraient agacés par ce paragraphe à s'interroger sur la cause de leur agacement et à examiner si c'est la Raison ou une autre Foi qui parle en eux. Nous les invitons donc au discernement des esprits, c'est-à-dire à

se mettre en état de devenir co-spirituels et religieux, à admettre qu'ils constituent avec d'autres un groupe de pression engagé dans la dialectique des interprétations des expressions de l'esprit, et à proposer leurs propres mesures de l'enroulement de l'esprit sur lui-même.

2.12.10 DESECULARISATION. L'analyse comprendra quatre étapes. Premièrement, le latin saeculum est d'origine étrusque et il n'a pas en latin même d'étymologie. On sait seulement qu'il a signifié d'abord génération, puis durée d'une génération, fixée à cent ans, enfin "siècle" comme en français (Xe siècle). L'adjectif saecularis qualifiait les jeux qu'on célébrait tous les cent ans et qui devaient être en rapport avec la suite des générations, les siècles des siècles, la victoire de la vie sur la mort, la vitalité des jeunes. Deuxièmement, le sens de séculier et de siècle non comme mesure du temps mais comme sphère inférieure du réel est venu au français par le latin d'Eglise qui traduisait ainsi le grec aión, durée et "éon" (2.6.8), lequel était lui-même chargé du sens de l'hébreu holam. L'arrière-fond de ces mots est aussi celui de la mort vaincue par la vie. On opposait donc dans le latin ecclésiastique la durée future et éternelle à la durée présente qui doit avoir une fin, et on admettait que par l'entrée dans l'Eglise on participait déjà à la durée de l'éon futur, qu'on était sauvé et promis à la vie éternelle et aux siècles des siècles. Par opposition à ces élus, les autres étaient dits demeurer dans le siècle et dans cette durée-ci. Puis la vie de ceux qui avaient fait des vœux dits de religion et dont on disait qu'ils étaient entrés en religion, fut à son tour considérée comme une participation éminente à la vie éternelle, en comparaison de quoi la vie même des autres chrétiens paraissait confinée à ce siècle-ci. Il y avait ainsi en chrétienté les religieux et les séculiers, et des religieux démis de leurs vœux on disait qu'ils étaient ren-

voyés dans le siècle, "sécularisés". Troisièmement, la société moderne déchrétientisée a aimé parler de la cité séculière et faire la théorie de la sécularisation généralisée de la culture. Le renversement des perspectives est complet. Le séculier n'est plus défini en fonction du religieux et comme sa marge inférieure, mais c'est le religieux qui est marginal et le mot sécularisation gravite désormais dans l'orbite d'un nouvel ensemble de jugements de valeur: la sécularisation est un processus plutôt favorablement apprécié, on trouve normal que l'ordre de choses jadis qualifié de séculier par rapport au religieux soit considéré en lui-même comme une valeur qui n'a pas à être dérivée d'une autre. Et même, comme la religion a cessé pour ceux-là d'être un bien, on éprouve de la gêne à appeler encore le monde séculier, et dans un ordre de choses où la religion n'a plus rien à voir, ce sont des termes comme Nature et Culture (avec des majuscules) qui deviennent les concepts explicatifs par excellence. Les interprètes doivent se rendre compte que, s'ils utilisent la catégorie du séculier, ils acceptent une problématique qui est différente de celle par exemple des structuralistes et des matérialistes. Quatrièmement, donc, une réflexion critique s'impose. En chrétienté, séculier s'opposait autant à régulier qu'à religieux, et la négligence de cette opposition sémantique a entraîné trop de conséquences fâcheuses pour qu'on ne tente pas de la réintroduire. Le séculier s'opposait au régulier non comme à son contraire mais plutôt comme à une différence de niveau. On ne pensait pas que le séculier n'était pas réglé ni que ses règles étaient moins exigeantes, mais par rapport au groupe restreint et exceptionnel qui était réputé se soumettre à une règle écrite et identifiable, le comportement séculier, quoique séculairement autorégulé, ne pouvait apparaître comme digne d'être qualifié de régulier. La règle était inscrite dans le sens

commun et dans l'esprit objectif, où elle était le fruit de décisions jadis conscientes et courageuses des meilleurs, mais où elle faisait désormais partie de ce que le Socrate du Criton appelait les lois de la cité qu'on acceptait d'observer en y naissant et y vivant. Cet ensemble de règles n'était ni inconscient ni réflexivement conscient, mais il se présentait à l'esprit comme une structure qui s'actualise ou un langage qui fonde le discours où il se particularise selon que les circonstances le demandent. La règle séculière s'opposait à la règle régulière un peu comme la loi non écrite d'Antigone à la loi écrite de Créon, et comme il y a un sens à dire que la coutume éprouvée est plus impérieuse que le décret parfois arbitraire du souverain ou du tyran, il y en a un aussi à dire que c'est en fonction de la règle séculière qu'il faut apprécier la règle régulière, et non l'inverse. Ou bien donc celle-ci est au service de celle-là, ou bien elle est l'expression d'un orgueil de caste. Séculier et régulier se définissent l'un par l'autre comme deux niveaux de règles dont l'un est général et l'autre particulier. Aussi longtemps que la règle régulière est utile à la séculière et lui est de quelque secours pour demeurer une règle exigeante, elle paraît bienvenue aux séculiers qui reconnaissent dans les réguliers la meilleure part d'eux-mêmes. Ainsi, les mères rêvent qu'un de leurs fils soit brahmane ou yogin, prêtre ou moine, pope ou starets, imam ou sufi. Mais quand les réguliers religieux se comportent comme une caste supérieure, les séculiers renversant les hiérarchies postiches revendiquent pour eux la religion authentique: ainsi firent peut-être certains Mages iraniens après Zoroastre et sûrement le bouddhisme Mahayâna et la Réforme chrétienne: c'est sur la base d'une prise de conscience des Réformés qu'ils étaient les vrais religieux et constituaient ensemble la vraie congrégation religieuse que le mot religion a pris en Oc-

cident le sens qu'on lui connaît aujourd'hui (2.10.9), et qui nous empêche peut-être de bien comprendre ce que la religion est en vérité. Car, de régulière, elle est devenue d'abord "séculière", ensuite la sécularité est devenue antireligieuse, puis areligieuse, plus tard ce cadre de référence a été remplacé par d'autres comme Nature et Culture, Infrastructure et Superstructure, Inconscient et Conscient, Structure et Genèse et enfin la Nature, l'Infrastructure, l'Inconscient et la Structure structuraliste tendent à absorber chacun son contraire dans une sorte de monisme où le qualificatif même d'irreligieux perd son sens. Mais dans ce cas, comme les systèmes de masses sont abandonnés à leur autonomie anarchique et que, d'autre part, il n'est pas possible de déchoir sans se souvenir de la hauteur d'où l'on a dégringolé, l'homme apprend bientôt qu'il se trouve au bas d'une pente où il sait qu'il ne peut avoir de demeure permanente. Certes, cette situation est révolutionnaire (2.12.9), c'est-à-dire, à la limite, un retour au point de départ, à la matière et à l'animalité pré-humaine, mais c'est en même temps une nouvelle possibilité offerte à l'esprit pour la remise en marche du processus de régularisation et même le dépassement des règles antérieures: car, courant de plus loin, il est possible de sauter plus haut. Le zōon logikon sait bien qu'il se définit par le logos comme par ce qui transcende l'animalité même dont il est la seule espèce à pouvoir dire qu'elle n'est qu'animale. Ce logos est créateur de règles, et c'est lorsque le zōon éprouve l'impuissance où il est de vivre sans transcendance et auto-régulation qu'il se trouve quelqu'un pour inventer une nouvelle et plus haute forme de dépassement et de nouvelles règles, et ainsi déséculariser l'esprit objectif. Au lieu donc de théoriser ici comme si le sens de l'histoire était une sécularisation généralisée, nous dirons que c'est plutôt une coenologie qui envisagerait

une série continue de régularisations, de sécularisations, de désécularisations et de super-régularisations, qui a le plus de chances d'offrir aux hommes religieux la possibilité de penser et de vouloir ce que la société planétaire attend d'eux pour que l'espace de l'esprit reste ouvert et achève de se structurer. Comme ces relances de l'esprit partent toujours d'un point de la pneumosphère et donc d'un esprit subjectif, nous voici par là introduits au dernier chapitre de cette théorématique.

2.13 SUBJECTIVITE

2.13.0 Selon cette pneumométrie, l'esprit transjectif, l'esprit objectif et l'esprit subjectif sont comparables respectivement à la hauteur, à la largeur et à la profondeur de l'espace. Ils ne sont pas la religion, mais des configurations de l'esprit dont se sert le dynamisme spirituel quand il est déterminé par une volonté de coexistence en vue de réaliser l'Idée d'Homme. Eu égard aux circonstances de personnes, de temps et de lieux, il pourra apparaître aux hommes religieux eux-mêmes que la religion est plutôt concevable comme hauteur ou largeur ou profondeur, mais en soi, envisagée d'un point de vue pneumométrique et dans un discours de quatrième degré qui considère la totalité potentielle des points de vue, la religion est ce par quoi l'espace de l'esprit existe selon toutes ses dimensions. Chaque dimension peut être la direction selon laquelle un homme religieux s'est trouvé tout d'abord à regarder la totalité de l'espace ou celle en fonction de laquelle un individu ou un groupe, après observation et réflexion, décide de tracer ses axes et de le structurer tout entier. Les autres dimensions sont alors le fond sur lequel se détache la Gestalt privilégiée, et tout se passe comme si leur exploration était laissée à d'autres. Mais quand les hommes religieux sont vraiment pacifiquement coexistants, ils cherchent à connaître et à comprendre ce que les autres pensent et pèsent de l'univers du sens. C'est pour favoriser cette ouverture difficile que, dans le dernier chapitre de cette théorématique, on va tâcher de faire voir comment, dans l'esprit subjectif aussi, l'espace comme condition de possibilité des pluralités simultanées est encore un effet de la religion. Les paragraphes s'alignent comme suit:



1. Symbologie
2. Allégorie
3. Code
4. Copie
5. Censure
6. Sexe
7. Rite
8. Récit
9. Pensée

2.13.1 SYMBOLOGIE. Le mot symbole existe en français depuis 1488, où il est la francisation du latin ecclésiastique symbolum, lui-même latinisation du grec symbolon. Dans le latin médiéval, symbolum signifiait en général signe et en particulier signe de reconnaissance, par exemple dans l'expression "symbole des apôtres" dont la récitation servait à distinguer les chrétiens des païens. Les hellénistes ont cependant déterré un sens plus fondamental du symbolon grec. Celui-ci est proprement un jeton coupé en deux dont deux personnes ou familles gardaient chacune une moitié en souvenir d'une hospitalité donnée et reçue antérieurement et comme gage d'une amitié en disponibilité dont les descendants, qui se seront reconnus solidaires en rapprochant les deux moitiés, pourront être les bénéficiaires. Un acte de bienveillance et de convenance réciproque a été senti comme devant avoir des effets durables pour les familles des deux hôtes: c'est pourquoi on a décidé de s'obliger et d'obliger les descendants à recevoir ceux de l'autre famille sur simple présentation de la moitié de jeton qu'on détenait. Un acte passé est donc posé comme exemplaire et normatif pour un acte futur, les deux étant constamment présentifiés par les jetons. Le symbolon récapitule le temps: il commémore, actualise et anticipe. Mais les comparatistes, avec un peu plus d'hésitation, peuvent aller beaucoup plus loin dans la récupération du sens de ce mot. Car en grec sum-bolon est un substantif neutre formé sur le radical au degré fléchi du verbe sum-ballô, qu'on traduit d'ordinaire par jeter ensemble. Mais ce sens est relativement secondaire: car, d'abord, l'adverbe et préverbe sum- a signifié en premier lieu "près de"; ensuite, la racine est q<sup>w</sup>el- et on croit la reconnaître à la fois dans l'allemand quelle qui signifie source, dans l'anglais well qui signifie puits, et dans le sanskrit galati qui signifie couler; enfin, un des emplois les plus fondamentaux de sum-ballô est celui où il

se dit d'un cours d'eau qui se jette dans un autre pour couler avec lui, con-fluar. Le théoricien du symbolisme a donc le droit de remonter du symbole-eigne au symbole-mémorial et de celui-ci au symbole-confluence. Et voici alors comment il pourra théoriser. - Il pourra distinguer la symbolè (pluriel symbolai) comme confluence et coïncidence de l'esprit à l'esprit, le symbolon (pluriel symbola) comme mémorial d'une rencontre interpersonnelle et intercommunautaire, le symbolaion (pluriel symbolaia) au sens général de signe. Il pourra parler aussi de symbolisme primaire, secondaire et tertiaire, selon l'ordre de leur sédimentation dans l'esprit et, adjectivement, il pourra qualifier les symboles respectivement de symboléiques, de symboloïques et de symbolaïques. Dans des paragraphes subséquents on montrera qu'il est utile, d'un point de vue heuristique, de distinguer dans chacun de ces niveaux trois sous-niveaux et d'en faire la clé d'une pneumogénèse, dont on donnera ici le tableau synoptique. Dans le développement de l'esprit subjectif, les symbolai se déposent en premier lieu, puis les symbola et enfin les symbolaia. Les trois étages du symbolisme symboléique sont constitués par des noyaux de conscience pneumologique successivement de charité, d'espérance et de foi; le niveau symboloïque se subdivise et s'étague en symbola habituels, gestuels et conceptuels; le niveau symbolaïque en imèmes, glossèmes et algèbrèmes. La religion a son centre de gravité dans le symbolisme secondaire et médian, car elle repose sur les pneumologaux et sur elle reposent ces moyens d'action que sont les symbolaia. Les pneumologaux sont eschatologiques, la religion est messatologique, le symbolisme tertiaire opère le retour à la protologie et à l'uni-trinité. Le symbolisme symboloïque est celui où l'esprit protologiquement et eschatologiquement déterminé peut agir sur d'autres esprits et par là libérer les sources vives du symbolisme symboléique et harnacher les forces hydrauliques du symbolisme symbolaïque. - Symbologie s'emploie ici et là depuis quelque temps pour

désigner la science des symboles. Cette forme du mot s'explique par haplogogie, c'est-à-dire comme une réduction euphonique de symbolo-logie, à quoi on peut comparer idolâtrie qui est pour idolo-lâtrie. La symbologie est le logos, le traité, la théorie, la science des symboles, mais aussi bien leur parlance, c'est-à-dire le fait que le logos s'exprime par eux. Les symboles existent et parlent avant que les esprits incarnés les fassent parler. Symbole en ce sens ne s'oppose pas à réel mais s'y identifie: le réel est le symbolique, la confluence des esprits signifiant efficacement l'esprit. Les symboles, quand ils sont considérés après coup comme existant avant toute théorie, sont des parties du discours de l'histoire universelle, et la symbologie fait, dans ce discours, partie d'un discours de quatrième degré. On sait où se situe dans cette pneumométrie cette partie de notre discours (2.10.10). La sémiologie (2.11.8), la coenologie (2.12.1) et la symbologie existent dans l'esprit transjectif comme des systèmes qui médialisent l'esprit transjectif soit à lui-même, soit à l'esprit objectif soit à l'esprit subjectif. Par là la symbologie est aussi médiatrice entre la religologie et la psychologie: sans interférer avec les méthodes qu'emploient ceux qui font la psychologie avec les possibilités en hommes et en questionnement de chaque milieu et de chaque époque, la religologie prend l'initiative soit de réinterpréter les conclusions de ce groupe de sciences positives en fonction de la problématique des hommes religieux, soit de proposer à ces sciences des espaces intérieurs à mesurer avec leurs techniques propres.

2.13.2 ALLEGORIE. Le mot est français depuis le XIIe siècle: par le latin il vient du grec où il semble être une création des Stoïciens, obligés par les principes de leur spiritualité à réinterpréter les récits traditionnels. All-@goria appartient à une sorte de composés où d'ordinaire

le premier terme est le complément d'objet du second. Dans -Égoria, le é long vient d'un allongement, régulier en indoeuropéen (vroddhi), de la première voyelle du deuxième terme de composé; ce mot lui-même est déverbal de agoreuō. Celui-ci est formé, au moyen du suffixe -euō, sur agora. Agora est un dérivé de la racine (a)ger- qu'on retrouve dans le latin gr-eg-s et le français grégaire et qui signifie rassembler: l'agora est donc le rassemblement et le lieu du rassemblement, en particulier du rassemblement officiel sur la place du marché (agora) pour délibérer des affaires de la cité. C'est pourquoi agor-euō a signifié parler à l'agora devant les hommes responsables en vue de leur faire prendre des décisions qui intéressent la communauté politique. Cette dimension sociale est ordinairement négligée dans les théories courantes de l'allégorie, mais l'étymologie nous invite à la restaurer. On verra ci-dessous que le mot a aussi une dimension historique. Le premier terme du composé, all-, est pour alla, neutre pluriel de allos. Allos est pour al-v-os qui est l'équivalent du latin al-i-us (2.1.3): c'est un pronom formé sur un ancien dactylique indiquant l'objet éloigné, "illud"; proprement, il désigne l'au-delà de deux, le début de la pluralité indéfinie, disons ici le "troisième homme", celui qu'il faut supposer derrière celui qui parle et celui qui a parlé, et qui est la communauté d'esprit qui fait qu'un texte peut exister entre les deux et servir à les lier l'un à l'autre dans l'espace et le temps. - Ainsi, le "dire autre" est aussi le "dire de l'autre". Une allégorie est forcément une réexpression d'une expression antérieure, soit parce que les mots de celle-ci n'ont plus le même sens, soit parce que la volonté de dire le même sens ne peut plus se servir des mêmes mots. Car la vie des groupes humains est affaire de continuité dans le discontinu: elle opère, par exemple, à partir d'une constitution reconnue par tous ou le plus grand nom-

bre et d'un corpus de lois et de décrets auquel les nouvelles décisions à prendre doivent être créativement conformes. Le discours doit donc obtenir d'une majorité influente une décision qui lui donne le sentiment non seulement de n'être pas en contradiction avec elle-même mais d'être fidèlement créatrice. C'est pourquoi dans l'allégorique il y a toujours quelque chose de tautégorique: dans d'autres mots et d'autres contextes, il veut dire la même chose. C'est de cette façon qu'on est amené à renverser le sens de la relation qui unit les deux membres du composé all-égorie pour lui faire signifier le "dire de l'autre". On a fait ci-dessus un semblable renversement à propos de symbolo-logie (2.13.1). Dans son intention profonde, l'allégorie est la recherche du sens vrai et de la véritable volonté de sens des auteurs, répétiteurs et adaptateurs des textes normatifs d'une tradition. Ceux-ci, après avoir été des expressions du logos rassembleur, avaient cessé de l'être parce que, pour beaucoup, ils n'étaient plus porteurs de signification. L'allégorie, récupérant le discours de l'autre, lui redonne sa puissance d'évocation et de convocation (1.1.4), elle est médiatrice de sens entre les auteurs et auditeurs anciens et les auteurs et auditeurs actuels. Car l'orateur est un auteur, c'est-à-dire un auc-tor, un accroisseur et un augmentateur de sens; mais son "autorité" ne lui vient pas de lui-même, c'est moins lui qu'on écoute qu'un plus grand qui parle en lui. Il est l'instrument du logos rassembleur et "agrégateur" (cf. greg ci-dessus). L'allégorie est donc un moyen d'actualiser le passé pour ouvrir le futur, c'est un acte par lequel devant d'autres, responsables avec lui du sens et de la direction d'un groupe humain, un auteur-orateur fait dire aux paroles d'une tradition respectée autre chose que ce qu'elles disent apparemment mais la même chose, pense-t-on, que ses auteurs ont signifié et que ses auditeurs successifs ont compris: une volonté de plus-

Être. C'est pourquoi le discours de l'autre est en fait le Discours de l'Autre, d'une altérité qui transcende la suite de ses auteurs et de ses auditeurs, qui a exprimé sa volonté d'une certaine manière à laquelle sont liées depuis lors ses réexpressions et ses réactualisations. La vérité du discours qui compte et qui passe sur l'esprit est ainsi toujours la reprise d'un discours ancestral; on ne peut parler pertinemment aux esprits qu'en prenant la suite des paroles intelligibles déjà prononcées et inscrites pour toujours dans l'étoffe de l'esprit. Cette antériorité du Discours de l'Autre a été récemment manifestement exploitée par une école de psychanalyse dont les résultats seront invoqués plus loin, où l'on montrera que l'esprit subjectif, qui est d'abord une table rase et "in-fante", reçoit la parole de ceux qui déjà la possèdent.

2.12.3 CODE. Le français code (XIII<sup>e</sup> siècle) vient du latin juridique impérial codex, qui n'a pas d'étymologie. Il a signifié d'abord tronc d'arbre, puis tablette à écrire, et il s'est employé longtemps presque uniquement au sens de recueil de lois écrites régissant un pays. On distingue le droit civil, le droit criminel, le droit constitutionnel, le droit commercial, le droit international, et d'autres. Les codes contiennent des décisions de principes indiquant dans quel sens il est souhaitable que, dans un complexe déterminé, soient prises les décisions particulières qui intéressent la communauté. Celles-ci sont aussi chaque fois concrètement motivées par les circonstances de personnes, de temps et de lieux, et par le jugement personnel des responsables, et les décisions qui sont maintenues et mises à exécution constituent ce qu'on appelle la jurisprudence. Chaque code a une certaine cohérence interne en ce qu'il obéit à des principes connus des juristes, des juges et des gardiens de l'ordre public, et qui fait que les microdécisions courantes sont des applications de macro-

décisions fixées en principe une fois pour toutes. Au lieu de reprendre chaque fois le débat sur le juste et l'injuste, on part de l'acquis d'un système, qui se veut cohérent, de volontés communes, et on ne délibère que sur les modalités d'application. Entre le code et ces dernières, il y a le même rapport qu'entre la nature et ses opérations constantes, la structure et ses effets de surface: le code est une nature seconde, une structure opératoire contingente devenue nécessaire. La communauté socio-culturelle a engendré ses codes qui l'engendrent à leur tour. La stabilité et la créativité des communautés historiques tiennent à la cohérence de leurs codes, à la subjectivation des macrodécisions dans leurs membres, à la fréquence des microdécisions correctes et à la qualité des refontes des macrodécisions qui adaptent le système juridique en son entier aux situations successives engendrées par le rapport variable entre les fidélités et les transgressions. Les codes font partie de l'esprit objectif, où ils existent intentionnellement comme des réfractions de l'esprit transjectif, mais c'est en étant subjectés dans les individus par la partie d'eux-mêmes qui intéresse chacun qu'ils opèrent la coexistence des esprits. - De même que la loi a d'abord été divine, puis humaine ou politique, enfin scientifique (2.11.2), ainsi le mot code a peu à peu passé du sens juridique au sens scientifique. Aujourd'hui, il désigne généralement tout ensemble préarrangé de signaux capable de condenser une information et susceptible de communiquer un message, de régir un territoire quelconque, de le soumettre à des schèmes de récurrence, et de diriger des opérations selon un parcours intelligible et même intelligent. Il en est ainsi du code linguistique. Les langues sont aujourd'hui conçues par les linguistes comme des codes, des systèmes de systèmes d'expressions qui rendent possible le discours et intelligible à d'autres qu'aux émetteurs



le flot sonore ou graphique des signifiants. Ceux qui connaissent les codes, - glossèmes, phonèmes, morphèmes, sèmes, lexèmes, graphèmes, - peuvent produire un nombre indéfini de discours sensés, être compris par les autres et les comprendre. La langue fonctionne sans que ses codes soient réfléchis, mais non sans qu'ils aient été assez intelligiblement et intelligemment inscrits dans les sujets. Et quand ils sont inscrits, ils codifient la manière d'être au monde et structurent le comportement. Si on rapproche le couple saussurien langue-parole du couple freudien inconscient-conscient, on doit observer que le parallélisme n'est point parfait, car la langue n'est pas inconsciente au sens où peuvent l'être les complexes psychiques inscrits dans le système neuro-musculaire. Le rapprochement avec le couple de la pensée pensante-pensée est plus indiqué: dans le sujet qui ne parle pas mais peut parler la langue existe comme une instance de l'esprit incarné, il y a de la pensée mais pensante, subconceptuelle, symbolique. Si le rêveur peut raconter son rêve, c'est que celui-ci a été un événement dans l'élément du langage. Les schèmes linguistiques préterminent aussi la perception: les anglophones et les gallophones du pays de Galles ne perçoivent pas les couleurs de la même façon, car les deux langues articulent le vert, le bleu et le brun selon des axes sémi-ques différents, et il y a des verts anglais qui sont des bleus gallois. Il n'existe pas en l'homme de connaissance purement sensible, nous sommes intentionnés vers le monde avec toutes nos catégories linguistiques et nous en décodons les messages chiffrés avec des grilles qui ne concordent pas. C'est pourquoi la plus grande partie de la vie des hommes se passe à traduire, - en évitant le plus possible de trahir la pensée des autres. - Les rubans chromosomiques des cellules germinales constituent le code génétique de chaque vivant. Les gènes des chromosomes sont des molécules

d'acide nucléique (ADN: cf. 2.8.9) autoreproductrices, capables de faire dans un milieu des copies d'elles-mêmes, d'organiser et d'orienter les échanges d'énergie de manière à s'asservir les molécules qui s'y trouvent. A la limite, l'élan vital tend à constituer un seul immense organisme ou un ensemble organique d'individus et d'espèces écologiquement interdépendants. L'existence et l'action de ces éléments organisateurs et opérateurs sont des manifestations de la syntropie, ce sont des concentrés d'énergie corrélatifs de l'étirement entropique de l'étoffe cosmique, qui conservent, comme dans la mémoire d'une nature qui est chaque fois fonction des développements de l'énergie matéro-temporo-spatialement déterminée, les acquisitions des syntropies antérieures. L'ARN messenger (acide ribonucléique) est à la fois un vecteur et un censeur, tantôt un simple transporteur de message codé et tantôt un répresseur qui inhibe certaines automultiplications qui ne seraient pas compatibles avec celles qui concourent à diminuer l'entropie et à accroître l'énergie utile. Le code opère comme la langue qui ex-prime l'esprit dans un discours: la matière lui obéit mais il est soumis à une pensée qui prévoit entéléchiquement l'involution d'un germe. La forme formatrice est constituée par les molécules d'ADN, les protéines spécifiques dont l'ADN induit la formation, les glucides et les lipides qui sont le combustible où l'énergie stockée peut être réutilisée. Cette analyse du code génétique montre comment le vocabulaire des traditions spirituelles et juridiques, après avoir servi à penser la langue, sert aussi à rendre intelligible le développement organique; inversement, le renouvellement du lexique ainsi obtenu peut être reversé au langage des spiritualités traditionnelles qui, pour demeurer audibles, doivent se réexprimer en fonction de l'usage qui a été fait de leur langage par les disciplines spécialisées. - C'est pourquoi ces extensions récentes du voca-

bulaire juridique nous encouragent à en tenter une nouvelle. Nous dirons donc qu'aux codes législatif, linguistique et génétique, il peut être stimulant, pour l'esprit qui travaille à interpréter la spiritualité scientifique, de comparer un code qui anime, régit de ses lois et structure le territoire immense de l'esprit quand il est connu selon sa dimension de profondeur, c'est-à-dire de l'esprit subjectif. On propose de l'appeler le code gnosique, parce que son mode d'opération est celui de la conception et du concept (2.8.3). Nous aimerions suggérer que ce code est essentiellement pensable comme PSI (esprit principiel-structurel-intentionnel), et plus précisément CVA (conscience-verbe-amour), et que son combustible est fait des pneumologaux FEC. De même donc que les nucléoprotéines contiennent le programme entier d'un vivant et que, "multipliées" par les glucides et les lipides, elles produisent et organisent par les protéines spécifiques une partie de l'espace dont elles font un organisme, ainsi les ingrédients de l'esprit structurel peuvent être considérés comme contenant tout le programme de l'Idée d'Homme et, "multipliés" par les noyaux ou complexes énergétiques de FEC accumulés dans la mémoire de l'espèce par la puissance locutive de l'esprit, comme produisant et structurant l'espace de l'esprit. Au moyen de ce code, des messages sont envoyés d'un bout à l'autre de l'"Organisme" spirituel-incarné, où ils agissent comme des hormones, des vitamines ou des enzymes qui accélèrent les lyses, analyses et catalyses qui permettent à l'organisme de s'ajuster aux conditions changeantes du milieu. Ce code gnosique, comme l'ARN messenger, est tantôt permissif et directif, tantôt répressif et inhibiteur, car sa fonction n'est pas seulement de libérer les énergies stockées dans les noyaux spirituels FEC, mais aussi de les canaliser et de les faire collaborer à la réalisation d'une communauté. La symbologie allégorisante est ainsi comparable au codage et au

décodage incessant de ces messages qui parcourent l'espace polycentrique de l'esprit et qui, distingués par l'esprit du bruit de fond qui les soutend, sont reçus comme dans des relais, puis décantés, déchiffrés, interprétés, traduits, rendus efficaces, puis envoyés à d'autres postes. - Mais le code génétique et le code gnosique ne sont pas seulement parallèles en ce qu'ils emploient le même langage et s'appliquent l'un et l'autre au développement ou à l'involution de l'Humanité. On peut encore les considérer comme hylémorphiquement unis l'un à l'autre en même temps qu'aux codes législatif et linguistique en tant qu'ils sont subjectés ou subjectables dans les individus. Le code génétique ne fait pas d'abord tout seul un "corps" ou un organisme naturel à quoi s'ajouteraient ensuite la langue puis la loi et la connaissance. Mais, d'emblée, l'esprit en synergie avec la matière fait des forces physiques stockées dans les gènes des expressions et des espèces expressées de soi, des moyens de se faire exister comme un système virtuel de relations internes qui précèdent logiquement et engendrent intelligiblement leurs termes sensibles. La langue et la loi n'adviennent pas au corps et à son système nerveux comme des accidents insubstantiels, ou comme des différences spécifiques tardives et secondaires à une animalité déjà animée sans eux. On peut s'exercer plutôt à penser que le code de la langue et le code de l'éthique sont en puissance et déjà à l'oeuvre dans le code en sa compacité première ou gnosico-génique comme en une pression qui s'ordonne à faire du sens avec du bruit et à rassembler par l'écho les sujets spirituels qu'elle aura incarnés. En sorte que le lieu du monde que, du point de vue physique, on appelle un corps ou un organisme, peut être pensé, d'un point de vue "métaphysique" comme une partie d'un autre réseau intelligible de relations internes, comme une forme et une gestalt fragile se détachant sur un fond où elle a comme ravi sa matière

et son énergie pour exister distinctement. - Dans le langage traditionnel de l'hylémorphisme, l'âme n'est pas la forme du corps au sens de figure de quelque chose qui pourrait exister autrement, mais le principe formateur du premier commencement de ce qui deviendra un système que la biologie et la physique pourront appeler un corps. Et dans le cas de l'homme, l'hylémorphisme thomiste pose en thèse non pas une âme végétative forme du corps mais une âme intellectuelle forme de la matière première, c'est-à-dire de l'énergie. Comprenons: de même qu'une particule est une concentration d'énergie-matière par là-même raréfiée tout autour, et qu'un système solaire ou galactique résulte de la condensation d'un nuage de matière en un centre et en des masses diversement disposées et mobiles dans les rigoles ou canaux circulaires de la sphère régie par le centre, ainsi l'âme spirituelle comme capacité de totalité soutire de l'énergie cosmique la portion de matière qui lui donne d'exister distinctement dans le monde, de recevoir des espèces impresses où se particularise le désir du tout, et de produire des espèces expresses au moyen desquelles elle peut connaître distinctement la totalité et y consentir comme à son principe, à son milieu et à son terme. - Ici, une série de questions paraît s'imposer qui révèle à l'esprit sa subjectivité et sa profondeur. Faut-il penser que l'esprit subjectif commence avec la première division de l'ovule et qu'un sujet incarné existe dès lors pour quelqu'un et est déjà habité par le désir naturel à toute substance et à toute espèce de durer et à l'espèce spirituelle de contribuer à faire durer et à développer la vérité? Faut-il penser que c'est le code législatif qui est le premier analogué et que les autres n'ont de valeur normative que par lui? Est-il légitime de croire que le judaïsme et le christianisme l'ont emporté sur des traditions contemporaines et rivales, que leur victoire allait rendre pensables comme paganismes, parce qu'ils interdisaient l'infan-

ticide? Qu'est-ce donc qu'on appelle les profondeurs de l'âme, et ces profondeurs sont-elles vraiment, comme on le dit, inconscientes et innocentes? Ne peut-on pas aussi bien dire que l'âme est profonde et même abyssale sans doute, mais aussi coupable et consciemment? Peut-on accepter comme vraie l'idée que depuis l'origine elle vit avec le sentiment, parfois obscur et parfois fulgurant, qu'elle a ravi au monde la matière par laquelle elle ec-siste distincte, que le monde travaille à récupérer son bien, que c'est lui qui aura le dernier mot, que c'est justice et juste châtement d'un crime qui serait constitutif de l'esprit incarné? Ou avons-nous réfuté cette fable? Faut-il penser que notre sentiment de culpabilité est sociologiquement conditionné et qu'à lui s'opposent réellement le sentiment de la honte et la morale de l'honneur? Et notre sentiment de culpabilité s'accroît-il ou décroît-il à mesure que, à partir des codes législatif et linguistique, l'homme réussit à connaître et à penser le corps comme produit d'un code dont il espère avoir un jour la maîtrise? Saurons-nous faire moins d'hommes et de meilleurs, et est-ce que ce sera avantageux pour nous de faire des hommes meilleurs au sens que nous aurons défini, et serons-nous meilleurs parce que nous aurons maîtrisé l'excellence corporelle? Que signifie notre maîtrise sur le corps et notre connaissance du code génétique quand elles sont dissociées de la maîtrise de l'esprit sur lui-même? Y a-t-il une contradiction entre les prescriptions de nos codes législatifs qui interdisent de tuer les vivants humains extra-utérins et celles qui permettent de tuer les vivants humains intra-utérins? Ces codes sont-ils compossibles et cohérents, ou leur cohérence est-elle d'un ordre supérieur qui doit nous échapper à jamais? Peut-on trouver un sens à la fidélité de certaines traditions spirituelles qui imposent à leurs membres de ne pas tuer et qui excommunient ceux qui le font? Faut-il penser que

les fidèles de ces traditions pourraient être l'équivalent des martyrs des anciens empires totalitaires et que c'est leur sang qui sera la semence de la nouvelle humanité qui surgira des cataclysmes que va provoquer notre science en train de devenir aussi mythique que ce que notre science appelle mythologie archaïque? En se terminant sur ces interrogations, en se refusant à répondre mais en insinuant la surrationalité éventuelle d'un certain type de réponse, ce paragraphe a pour but d'encourager dans les interprètes un questionnement qui les rende aptes à comprendre les traditions étrangères et peut-être les impasses de la spiritualité étroitement scientifique qui ne reconnaît pas de code ni de cohérence supérieurs aux codes particuliers. Nous croyons que l'interprète qui aura consenti à faire réellement cet exercice spirituel d'étymologie et de vérité aura, en premier lieu, pris une conscience plus vive de sa propre subjectivité et profondeur et, en second lieu, compris à partir de quelles profondeurs sont toujours relancées dans l'histoire les mystiques dont les religions canalisent les énergies neuves.

2.13.4 COPIE. La racine de ce mot est la même que celle d'opérateur (2.8.9) et donc de ops, abondance. Le latin archaïque avait un cōps (pour co-ops) qui signifiait abondant, riche, d'où il a dérivé copia, abondance, sur lequel il a fait ensuite copiosus, "copieux", qui a détrôné cōps. Le français a d'abord employé copie et copieux en ce sens d'abondance et d'abondant, mais dès le XIIIe siècle il a spécialisé le premier au sens d'"abondance d'un écrit", c'est-à-dire de reproduction en plusieurs exemplaires. Aujourd'hui, les biologistes l'emploient avec le préfixe auto- pour désigner le processus par lequel l'ADN (2.13.3) fait avec les molécules du milieu des copies de lui-même. Retransposant ici ce langage devenu phy-

sique en métaphysique, on expliquera comment l'esprit s'autocopie et fait des réduPLICATIONS de lui-même à l'intérieur de l'esprit objectif pour y exister subjectivement. L'esprit manifeste ainsi sa richesse et sa surabondance et il agit comme un opérateur d'involution: il institue l'esprit comme une capacité d'ascèse et ainsi de mystique. On va recenser ici les quatre premières réduPLICATIONS macroscopiques de la structure fondamentale de l'esprit (CVA) en voie d'insertion dans le tissu intraobjectif et en même temps intersubjectif. On a déjà dit que les copies suivantes s'analysent plutôt en termes de PSR (2.12.7). - La première autocopie est celle-là même qui aboutit à la constitution de l'esprit incarné comme terme de production du code qu'on a appelé gnosico-génique (2.13.3). Comme la conscience, le verbe et l'amour sont conscients (2.4.7), que le corps en puissance de langage est analogue au verbe et à l'espèce impressé et expresse de l'esprit en cours de vouloir-dire, et que l'in-fans ou le non-encore-parlant est une masse pneumo-hylique qui gravite autour du dire amoureux de la am- (2.4.6) et qu'il reçoit l'ard-or et l'am-or de son soleil, il semble légitime de conclure que la structure CVA, l'organisme transi de langage et le système de rapports affectifs où l'enfant gravite sont ensemble une doublure intentionnelle de l'esprit structurel lui-même. - Ce premier redoublement conditionne le deuxième. Lorsqu'un autre esprit fini et incarné est connu comme tel, c'est-à-dire comme autre, possible partenaire et alter ego, le sujet incarné s'éprouve au moins à certains moments, comme une conscience sans verbe, interloqué par une présence comblante dans laquelle il se mire ou dans laquelle se mire pour lui leur commune réalité d'esprit. Il est muet, acculé au silence, toute parole cessante, parce que le verbe est hors de lui et vient à lui depuis l'autre. Et dans l'heureux cas où la réciproque est vraie, où la locution tourne au colloque et où celui qui parlait avec tout son corps rempli de présence et d'intention se met



à l'écoute et devient autre à son tour pour le partenaire qui prend la parole et renvoie lui aussi une image embellie de l'esprit auquel l'un et l'autre se découvrent participants, alors de ces deux consciences en acte d'un verbe venant à chacun d'autrui et porteur de la même image affectivement chargée procède, dans les deux termes où il est subjecté, un unique amour de l'esprit commun, et les deux termes, de le devoir l'un à l'autre, s'aiment par là d'un amour réciproque. - Il faut mettre à part le cas où autrui est un esprit incarné hétérosexué et où les deux sujets sont sexuellement mûrs, à la fois mutuellement libérés et subjugués et, dans la chair, sensibles à l'esprit. Il y a alors, devant ce qui est interprété comme puissance et beauté (2.5.2-3), une transfiguration particulière de l'organisme par la parole: les consciences sont, comme tout à l'heure, ravies et emportées chacune vers son verbe fait chair hors de soi, mais, cette fois, chacune, à de multiples indices, s'assure non seulement que cette parole autre est sienne, mais aussi que sienne est cette chair et les deux coïncidant en une seule parole, elles sont incitées et excitées à coïncider en une seule chair pour une oeuvre de chair et de parole. - Deux esprits incarnés hétérosexués et conjugués en une seule chair ne produisent pas seulement un même concept, ils concourent à une commune conception. La génération intellectuelle au sein de laquelle ils se confèrent l'un à l'autre une existence ardente devient, avec l'organisme, co-principe d'une génération physique où ils donnent à un nouvel esprit de s'incarner et d'être à son tour avec eux en mal d'unité et d'infini. Ainsi, l'esprit engendre l'esprit, la chair engendre la chair, mais deux esprits dans la chair engendrent un autre esprit dans la chair pour la parole. En effet, pure conscience et pluralité à son tour, l'enfant est confronté à l'Imago parentale comme à une source inépuisable de paroles

qui lui donne de s'éprouver comme enveloppé de langage autant que de langes et nourri de ce qui sort de la bouche de l'esprit autant que de pain. Pour le petit homme, ses parents sont comme son verbe encore extérieur à lui, le pôle exorbité de son moi, la source de ses espèces impresses et de la pression qui le pousse à s'exprimer à son tour. D'autre part, les parents ensemble sont une conscience irrémédiablement plurielle sans l'enfant qui est leur commune image et ressemblance. Aussi, entre le couple des parents et le groupe des enfants procède l'amour familial, indissolublement parental et filial, comme leur acte commun. Telle est la forme la plus connue de la troisième sorte d'autocopie de l'esprit.- Et voici la quatrième. Chaque moitié des sociétés ethnographiques comprend aussi bien les jeunes que les adultes, les femmes que les hommes, les enfants que les parents; tous sont, au sens classificatoire, des frères; ce sont, pour emprunter au grec des termes différentiels, non des adelphoi, issus du même (a-) sein maternel (-delphos), mais des phratres, appartenant à une phratrie, à un groupe social où le mariage est prohibé et la parole impérée. L'interdiction de l'inceste est l'envers de la bénédiction de la caste. Le désir de l'expression s'enlève, non tant sur la répression ou le déplacement du désir génésique, que sur la saisie de la non-pertinence de la chair entre esprits qui se doivent les uns aux autres la révélation de leur qualité d'esprit. En particulier, s'ils appartiennent à une même fraternité, c'est par le fait du langage qui dit cette parenté bien plus que par le fait de la génération physique laquelle, dans le cas de l'adoption, n'est pas un acte de ceux qui sont dits parents. La fraternité est une relation qui émane d'un groupe d'esprits incarnés en qui les relations de paternité et de filialité sont déjà intériorisées, conscientisées, spiritualisées, promues au langage. La participation individuelle, d'une part, à une conscience intra-objective et à un vouloir-vivre commun, d'autre part, à un même verbe,

culte ou culture, implique que chacun sait qu'il est à la fois produit et producteur, engendré et engendreur, enfant de ses parents, et parent de ses enfants et des enfants de ses enfants, et qu'une culture, une forme déterminée de vie et de pensée, est sentie par les responsables comme destinée à durer grâce aux libertés qui se sont engagées et s'engagent dans le réseau synchronique et diachronique des relations intra-tribales, intra-claniques et intra-familiales. L'amour clanique, gentilice ou tribal est donc, dans le système de relations qui constitue le groupe social, la contrepartie subjective de la relation de fraternité laquelle émane, par le langage qui identifie chacun comme appartenant au groupe, de la paternité et de la filialité spirituelles. On a déjà vu (2.6.10) que la paternité, la filialité et la fraternité (PFF) préexistent dans l'esprit protologique, eschatologique et transjectif à ces autocopies dans l'esprit intraobjectif que sont les esprits subjectifs. Il convient donc d'ajouter maintenant que, de notre point de vue noologique (0.4), la paternité-maternité spirituelle n'est pas une relation qui est conséquente à la procréation des enfants mais antécédente à la constitution même de l'individu et du couple: chaque personne et chaque binôme personnel s'engendre comme esprit-dans-le-monde par la parole qui lui advient et qui lui fait reconnaître l'autre comme liberté et possible fidélité. Pareillement, la filialité, conséquence elle-même de la parentalité et de la reconnaissance réciproque de l'homme et de la femme et de leur décision d'être époux, leur est elle aussi antérieure: elle est constituée par leur accueil du verbe et elle se prolonge dans le don qui en est fait au fruit des entrailles du couple. Enfin, la fraternité est antérieure à la coexistence des couples et des familles, car c'est son existence intentionnelle et transjective qui fait qu'ils se reconnaissent réciproquement et se font exister les uns les autres comme sujets. - Le théologien de la tradition chrétienne

peut ainsi réexprimer en continuité avec les vieux langages le théologème archaïque et biblique selon lequel l'homme est fait par Dieu à son image et ressemblance et fait lui-même des fils et des filles à son image et à sa ressemblance. La trinité ontologique, spirituelle et conscientielle peut donc être dite vécue de pensée pensante par l'esprit fini ouvert sur l'infini. Avant d'être exprimée conceptuellement, la trinité peut, par les fidèles de cette tradition, être crue, espérée et aimée par l'esprit en acte d'esprit. Cette trinité ontologique et protologique est aussi eschatologique et messatologique: elle est coextensive au processus incarnationnel et salvifique. Pour être sauvé, dit un ancien symbole de foi, il faut croire à la trinité et à l'incarnation: mais l'esprit qui reste ouvert à l'esprit, est en acte de la trinité, de l'incarnation et de la rédemption sanctificatrice. Et ce peut être le cas du très petit enfant, non seulement de l'in-fans, non seulement du fœtus, mais de l'embryon lui-même au tout début de l'embryo-genèse, où l'esprit n'a même pas encore le moyen de gémir les gémissements de l'esprit et encore moins de les porter au langage.

2.13.5 CENSURE. Censure est attesté depuis le XIVe siècle au sens d'exercice de la fonction de censeur. Du latin censura, on remonte à ensor, puis à kens-, qui est une racine verbale indoeuropéenne. En Inde, le verbe désigne l'acte de réciter le Veda, mais plus primitivement la proclamation publique de la dignité et de la fortune des rois et des puissants. Une telle proclamation peut avoir un aspect négatif, car l'acte de louer est solidaire de celui de blâmer, ne fût-ce que par la manière de louer ou de louer moins. La louange était administrée dans des cérémonies officielles où des prêtres-poètes consacraient par la parole divine le pouvoir et

la fonction des nobles et des hauts fonctionnaires. Ils donnaient voix en même temps à la rumeur publique, et ils faisaient de la voix de Dieu et de celle du peuple une seule voix, une vox, un epos, une épopée (2.4.3). Les puissants et les riches distribuèrent l'ordre et la richesse, les faibles par leurs porte-parole distribuèrent aux grands la "fa-mis" ou l'infamie, la gloire ou la honte. Le pain et la parole sont ainsi solidaires, et tous deux font vivre. Ensuite, comme souvent, ce sens s'est dégradé et restreint d'abord à l'ordre politique, - le re-cense-ment de la population en vue du cens et de l'impôt, et la censure des publications qui blâment les gouvernants, - puis, récemment, à l'ordre psychique, pour signifier le mécanisme dit inconscient qui approuve ou réprouve, filtre ou bloque l'entrée des images et des affects dans la conscience claire. On note en passant que la désescalade du sens est conforme au schème TAP (2.11.4). Or, s'il appartient à la psychologie d'observer et de mesurer le fonctionnement de cette dernière forme de censure, c'est le rôle de la symbolologie telle que nous la comprenons de proposer les implications spirituelles de ces observations et de ces mesures empiriques et l'usage qui peut en être fait par la religion quand elle réalise son essence qui consiste aussi à faire vivre ensemble, dans un même sujet, des esprits multiples et divers. - Contre le sociologisme, on a pu dire qu'il ne faut pas chercher une origine sociale du symbolisme mais une origine symbolique de la société ou, dans nos termes, que le symbole descend de l'esprit transjectif dans l'esprit objectif et de là dans l'esprit subjectif. C'est que la symbolique est aussi le réèlement réel (2.11.1): il y a réel, le réel se réalise quand l'esprit symbolise, conflue et coïncide consciemment et dynamiquement avec l'esprit qui le prévient. Le mouvement conscientiel et conscienciogène part de l'esprit et non des sujets, il fait des sujets en se subjectant.

Dans l'esprit subjectif l'acte spirituel d'exister et d'opérer est reçu avant d'être exercé et produit (2.4.6), il n'émane du sujet incarné qu'après l'avoir incarné. Le Discours de l'Autre par cet autre qui est surtout la mère fait entrer un sujet dans le circuit des esprits locuteurs et lui donne le moyen d'exprimer le vouloir-dire qui est en lui. Le dis-cours (1.2.4) rend possible le con-cours, la rencontre de deux courants de conscience dont l'un est un affluent de l'autre. Mais, de même que l'affluent ne choisit pas son embouchure mais profite des ouvertures du courant où il se jette, ainsi l'esprit jeune et qui commence son cours doit accepter d'entrer dans le fleuve de l'esprit objectif d'une manière déterminée par celui-ci, où il doit participer à la dialectique de la louange et du blâme, c'est-à-dire de la censure. - La participation à la bivalence de l'esprit fini-infini commence très tôt. Car, l'esprit incarné, avant même d'être "mis au monde" est déjà dans le monde et enveloppé de langue avant de l'être de langes: des sons articulés et surchargés de signification déferlent sur les rives assoiffées de l'esprit qui est encore in-fans sous forme de ces ondes sonores qui parcourent le corps de la mère tressaillant d'allégresse et méditant ses berceuses ou au contraire nourrissant sa mélancolie et triste à en mourir. Les chants ou les langueurs qui pénètrent dans la conscience aurorale de l'embryon y sont reçus et perçus comme des messages ambivalents d'amour ou de haine, comme l'expression de la joie ou de la tristesse qu'on a qu'un esprit soit au monde et en puissance proxime d'être à autrui. De même qu'une fleur s'ouvre au soleil pour porter fruit, un esprit même miniaturisé à l'extrême dans le sein maternel, s'ouvre à la parole comme à une semence de vie, mais la parole peut faire défaut et la semence ne point porter fruit. Car il y a des raisons de penser que certaines

schizophrénies et stérilités spirituelles sont causées par le caractère taciturne des mères enceintes traumatisées. Tout se passe comme si la subjectivité devait devenir ce qu'elle est, c'est-à-dire esprit, par la médiation du langage et depuis un amour qui, inversant l'intentionnalité de la structure fondamentale de l'esprit, induit la conscience et la présence au principe. Comme le poisson vit dans l'eau, l'homme vit dans l'élément du langage, hors duquel il s'asphyxie, ne respire plus et n'est plus inspiré. Quand la parole n'a pas retenti à l'orée de l'existence et n'a pas suscité d'harmonie préétablie entre deux esprits finis dont l'un est responsable de l'autre, la schize ou le dédoublement de personnalité risque de s'installer à l'intérieur du sujet, de le laisser se replier sur lui-même, incapable de retour sur le principe et ainsi de transcendance. Il se peut bien alors que le vagissement de l'enfant nouveau-né soit un cri de terreur plutôt que l'exultation d'un esprit qui répond à l'appel (2.4.3) et qui dit: Me voici. - Le symbole symboléique est indissolublement le Discours de l'Autre et l'Écoute dans le Même. Comme Discours de l'Autre, il vient à l'esprit en voie d'incarnation depuis cet autre surtout qu'est la mère et dans un dialogue qui serait sans doute insensé si l'enfant ne répondait de quelque manière. Car ce discours est vraiment le corrélat d'une écoute. Le processus tout entier n'est donc pas à proprement parler inconscient, mais autant et autrement que le discours, l'écoute est un acte de conscience et de conscience constituante: elle contribue activement à constituer un registre de signifiants qui ne seront que plus tard soustraits à l'intentionnalité de l'esprit quand celui-ci aura acquis sa capacité de produire des concepts et d'oublier ses intentions. Si l'enfant ne parle pas, il symbolise et conflue, il est en collusion symboléique avec son entourage. La structure préépistémique et

préludique de l'esprit, c'est-à-dire la structure consciencio-verbo-amoureuse est déjà à l'oeuvre et constituante. Par la médiation de la mère, l'esprit qui commence à exister avec autrui, - et ainsi à avoir besoin déjà de religion, - n'est pas une machine enregistreuse, mais véritablement une puissance d'accueil. Il perçoit non pas d'abord des choses du monde comme s'il n'était encore que sensibilité et animalité prérationnelle, mais des intentions à lui adressées et des puissances secourables qu'il peut convoquer et invoquer. Et bientôt les cris de l'enfant seront sa prière, lancés dans l'infini avec le secret espoir qu'ils seront entendus de ceux que cela regarde. Il percevra alors sa mère et son père comme un lieu où se concentre une force diffuse qui est capable de présence et d'absence, de bonté et d'exigence, le signe sensible d'une englobance encore sans nom, qui peut l'engloutir et qu'il pourrait peut-être absorber aussi. - Quand la censure fonctionne pour le mieux et qu'elle laisse émerger ce que le sujet est capable d'accueillir pour devenir esprit, et qu'elle bloque les images et les affects qui nuiraient au progrès de la pensée et du vouloir, voici comment on peut décrire la formation des trois strates principaux du symbolisme primaire. On peut illustrer cette phase de la pneumogenèse ontogénétique en distribuant dans la durée qui s'étend de zéro à deux ans les trois états principaux de l'in-fans, qui vit d'abord dans le sein de la mère, puis hors d'elle, enfin dans le verbe et dans le sein du père. En effet, il est successivement dans l'indistanciation du Discours de l'Autre et l'Ecoute dans le Même, puis dans la distanciation prélocutive et préverbale, enfin dans la médiation immédiatisante de la parole et de la relation verbale au père et à la mère. En d'autres mots encore, dans l'esprit subjecté, on dira que se forment en premier lieu des noeuds de rapports à autrui dans



l'identité, et donc de crainte et d'amour, de désir de posséder et de peur de perdre ou d'être perdu; qu'en deuxième lieu se constituent des noyaux de paroles consolantes et de silences hallucinants, des représentations de relations externes à la mère-nourriture qu'il mange des yeux autant que des lèvres et qui le mange aussi, qui s'absente et se présente, proche ou lointaine; en troisième lieu, surgit une fringale de mots, une boulimie de paroles qui lui font parfois négliger de manger et comprendre déjà que l'homme ne vit pas seulement de pain mais de toutes les paroles qui sortent de la bouche du père. C'est sur ces fondations que, plus tard, la charité d'abord tendra à bannir la crainte, puis l'espérance à combler toute attente, enfin la foi à accueillir du dehors et comme une faveur le sens du sens, le sentiment que l'attente a un sens et une direction. - C'est ce fond aussi qui va devenir consistant et massif au point qu'on pourra le substantier comme in-conscient, parce que son mode de conscience sera inverse de celui qui apparaîtra comme étant le Moi, le Cogito, le producteur de concepts clairs et distincts, et parce que, si c'est lui qui offre ses signifiants à la capacité de signification, cette offrande échappe en grande partie à la pensée claire et distincte. Mais cet "inconscient" reste de soi transmatériel et spirituel, ouvert au logos. On a pu le définir comme la partie du discours concret transindividuel qui fait défaut à la disposition du sujet pour rétablir la continuité de son discours conscient. C'est lui qui fait dire indiciblement que, s'il dort ("corporellement"), son cœur veille: car, dans son registre symboléique, le cœur ne cesse de penser et de vouloir, l'intellect travaille sans cesse en sous-œuvre à trier et à disposer les images pour le travail de la veillée diurne et la pensée perceptuelle, conceptuelle et acceptuelle. Que, pour les linguistes, les signifiants (phonèmes) fassent du sens avec du non-sens (linguistique),

on le comprend; mais il faut comprendre aussi que, pour les psychanalystes, les pneumosynthéticiens et les symbologistes, le non-sens linguistique des signifiants est un sur-sens symboléique, un surplus de sens et de vouloir-dire du sens, et cela même qui rend possible les significations différentielles de la langue d'usage. L'"inconscient" est donc en réalité la structure consciencio-verbo-amoureuse subludique et subépistémique, la participation première au logos et la pression auto-expressive. Car, si l'in-fans commence à parler, c'est à cause de cette immense parlance qui est en lui un effet de l'amour, comme on le déduit de l'observation des enfants des crèches où les garde-bébés sont trop affairées pour témoigner beaucoup d'affection et parler aux tout-petits, et qui deviennent des attardés mentaux qui ne parlent que sur le tard. - Il faut noter un dernier trait. Lors de l'apprentissage de la langue, la censure change de régime et passe du mode mineur au majeur. Et alors commence aussi la perte de la fausse innocence enfantine, la sortie du paradis éprouvée comme une expulsion, la conscience de faute et la culpabilité. Et, comme on le verra, cette conscience est liée à la sexualité. Désormais il faudra prier pour être en prière, et la prière devra être expiatrice et componctive: car l'enfant saura qu'il est double et dissocié et qu'il y a de la duplicité en lui, un homme et une femme dont aucun ne peut être ce avec quoi il doit s'identifier, ceci étant plutôt la relation vive que les hommes et les femmes empiriques ne peuvent que signifier. La religion deviendra un effort adulte pour aider les esprits à coexister avec cette part d'eux-mêmes qui est leur enfance et qui se savait coupable. Il faudra redevenir enfant pour entrer dans le royaume des fils de Dieu, se recueillir et se rassembler, faire cette réflexion à la seconde puissance (et peut-être à la troisième) qui rend supportable la transgression vertigineuse de la censure en direction d'un pré-cens et

pauvreté originelle, et aussi la coïncidence douloureuse avec la parole de l'esprit dans les dynamismes pneumologiques. Quand elle affleure à la structure de l'esprit (CVA), cette coïncidence tient du rêve, du songe et même du cauchemar, c'est-à-dire de paroles totales de l'esprit à l'esprit, celui-ci étant par là rendu à la condition d'enfant et de serviteur et amené à dire au Maître: Parle, car ton serviteur écoute et veut être fils et obéissant jusqu'à la nécessité (2.2.4).

2.13.6 SEXE. Sexe n'a guère été employé en français avant le XVI<sup>e</sup> siècle, où il est un emprunt au latin sexus. Sexus est un substantif neutre toujours accompagné des adjectifs virile ou muliebre. Faute de parallèles clairs, on ne peut déterminer avec certitude l'origine exacte du mot et son sens premier. Mais, comme sex-us a un doublet sec-us, qu'on rapproche volontier du verbe sec-o, couper, et donc de seg-ment, et que cette image suggère le mythe de l'androgyne primordial, il est permis de penser que les vieux latins songeaient au couple comme à une unité idéale antérieure coupée en deux moitiés et reconstituée par l'accouplement. Le sec-s-us, c'est l'un ou l'autre des deux segments de la coupure, et c'est pourquoi le substantif est régulièrement flanqué d'un des deux épithètes virile ou muliebre: l'un est la moitié virile et l'autre la moitié "muliebre" du couple. On a vu le sens de vir à propos de vir-tus (2.10.6); mulier est un mot d'origine inconnue. Le français a plutôt généralisé comme épithètes de sexe masculin et féminin. Masculin vient de mas-cul-inus, où -inus peut être un suffixe d'appartenance indiquant ce qui est propre au mas-culus. Le mas-culus est un "petit mâs", mais mâs est sans parallèle éclairant. Le français a tiré mâle (XII<sup>e</sup> siècle) de masculus, devenu mascle, puis masle, enfin mâle. L'équivalent grec de mâs, arsên, peut au contraire être expliqué: il est parent du latin rôs (français rosée) qui

désigne un liquide qui coule goutte à goutte: l'a-rs-ên est donc celui qui fait couler la semence. Féminin (XIe siècle) vient de femininus, où -inus indique ce qui est propre à la femina; fe-mina est formé au moyen d'un participe moyen -mena sur une racine dhe- qui signifie nourrir, allaiter (la même que celle de fe-cundus et fe-lix). La femelle est ainsi caractérisée par les seins nourriciers et le mâle par le membre générateur. On s'explique ainsi que, par extension, on a appliqué à des différences organiques la notion de sexe pour désigner ce qu'on appelle plus proprement les organes génitaux. On reviendra plus loin sur le sens de ce développement sémantique.

- On doit faire comprendre d'abord que le sexe est un symbole symbolique. On se rappelle (2.13.1) que les anciens Grecs appelaient symbolon les moitiés du jeton que s'étaient divisé deux hôtes comme signe des relations d'hospitalité déjà contractées en pays étranger et gage de celles auxquelles ils s'obligeaient eux et leurs descendants chacun envers l'autre. Le symbolon est à la fois un effet et une cause d'amitié, et aussi ce qui, dans le bouillon de culture où celle-ci se développe, ce qui la cristallise. C'est un catalyseur, il fait apparaître une spiritualité diffuse, en suspension dans le temps, et rend manifeste à chaque groupe qu'une relation dynamique existe dans l'esprit en disponibilité d'amitié et que, si l'un des termes de la relation est connu, l'autre demeure en attente d'une détermination qui sollicitera la liberté et la fidélité. Or, il apparaît ici que le "corps", qui est la première autocopie de l'esprit (2.13.4) et celle à laquelle s'accrochent les autres noyaux de conscience, est un complexe inné et un symbolon. Dans le champ sémantique où figure ce mot, il ne faut pas dire que l'âme a un corps, mais que le corps est un habitus de l'esprit, une manière d'être ou une manière pour l'esprit de s'avoir et de savoir. L'intelligibilité du corps sexué en acte de sexualité n'est pas épuisée par la biologie et la

physiologie de la génitalité, puisqu'il peut tout aussi bien être compris comme une manière pour l'esprit de se laisser être pour autrui et à autrui, d'être possédé par lui et ainsi donné à soi. Le corps sexué peut donc être pensé comme un symbole secondaire, une moitié d'esprit incarné en attente d'une autre moitié. C'est le lieu du monde où l'esprit subjectif se signifie. Comme le corps est un habitus, on pourra dire que la sexualité est le symbolon "habituel" fondamental et que c'est là la raison d'être de la composante sexuelle de tant de symboles tertiaires. En dernière analyse, ou en dernière synthèse, - on ne dira pas que, si l'esprit est sexué, c'est parce qu'il est animal, mais que si l'animal préhumain est sexué, c'est parce que la biogenèse devait culminer dans une animalité spirituelle qui devrait être adaltère et, par condition, tournée vers une altérité d'abord indistincte puis de plus en plus appropriée et rendue à elle-même par l'autre. C'est pourquoi l'esprit-dans-le-monde est incité à se contenir et à posséder son âme dans la patience parce qu'il sait, par tout le symbolisme qui le meut, en profondeur, qu'il doit conscientiser l'autre et le charmer par la parole amoureuse afin d'obtenir réciprocité de conscience, recul (réci-) et progrès (proci-), conscience de soi et conscience pour autrui. Avant donc qu'il y ait intersubjectivité, il y avait transjectivité dans le verbe virtuel, et intraobjectivité: les sujets sont donnés à eux-mêmes au sein d'un esprit objectif qui rend duelle en chacun une unité qui ne pourra être récupérée que trinitairement. - L'histoire du mot sexe peut maintenant être résumée en trois étapes. Il a d'abord fait partie d'un champ sémantique au centre duquel figurait un symbole qu'on peut diversement appeler Androgyne, Hermaphrodite, Arsénothélus, Mâle-et-Femelle, Inséqué, Atome, transsexué (ou, moins bien, Bisexué); il a ensuite signifié chacune des deux moitiés qualifiées respectivement de masculine

et de féminine; enfin, la génitalité. On a reconnu encore une fois le schème TAP (2.11.4). Là-dessus il faut faire deux observations inverses. La première est que l'Androgyne n'a pu être posé qu'au terme d'un mouvement de pensée analogique: observation et affirmation d'une qualité, négation de ses limites, sublimation en perfection de la qualité observée (ANS). La dualité homme-femme a été observée comme une donnée, ensuite éprouvée comme une différence et une distance qui ne devraient pas être, enfin expliquée comme un effet de rupture et de dis-section d'un inséqué insécable. Les poètes archaïques racontaient donc: le principe est androgyne et transcende toute différence, mais il crée un être à son image et à sa ressemblance, un sosie qui, dans la pensée du Prince, doit devenir comme lui-même transsexuel, quoique non pas comme lui protologiquement mais eschatologiquement Mâle-et-Femelle, puis il a divisé cet hybride en un mâle et une femelle comme une dualité destinée à être messatologiquement refaite à la plus belle image du Prince (IDI). Cependant, là où le type d'expression physicomorphique prédomine, le théomorphisme de l'androgyne est en passe de devenir invraisemblable et on comprend le traitement burlesque qui lui est infligé par l'Aristophane du Banquet de Platon. Mais voici la deuxième observation. Cette transformation ne doit pas être interprétée comme une chute et une pure perte de sens, puisque le signifiant avait cessé de signifier et d'être croyable. Il y a un inverse à l'analogie, qui est la catalogie (2.2.1), la descente au gouffre du langage, et ainsi le mouvement TAP a lui aussi un sens qui est de guérir l'homme des sublimités métaphysiques indécentes. En effet, au creux de la catalogie et de l'érôs, le langage existe et opère sous la forme prélocutive d'un grognement viscéral, et c'est par tout leur corps vissé l'un dans l'autre que les amants parlent et disent leur rage de rester deux dans un et de ne point pouvoir se fusionner

dans la parfaite identité. Mais cette impuissance même leur révèle que celle-ci ne peut leur venir que par un troisième terme, la parole et/ou l'enfant, en relation mystérieuse et variable avec l'abstinence et la continence. Car la parole qui dit le sens surgit au coeur de la dissection active, du sec-s-e, du consentement à la condition duelle, et dans la relation qui se manifeste quand les termes sont séparés et, souffrant de l'être, se mettent à parler. C'est ainsi, jadis que les poètes mystiques d'Égypte se sont représenté la création elle-même. A l'origine, racontent-ils, le ciel Nout et la terre Geb étaient soudés l'un à l'autre et il n'y avait pas de place pour le monde et les enfants; mais leur père Shou (Air) les sépara et il y eut de l'air entre les deux où les hommes purent respirer et leur parole retentir. C'est donc dans la disjonction qui suit la conjonction que le monde chaque fois recommence et que le cosmos (2.5.6) est la parure et l'apparition d'un Poète. Ce n'est donc pas dans l'unité que le mystère de la dualité vient au langage mais dans la trinité, dans l'au-delà de deux vers lequel un couple d'opposés (tr-), par le déictique -i-, pointe simultanément (2.1.2).- Notre méditation et notre exercice d'étymologie spirituelle peuvent tirer autre chose encore de cette histoire. Car, comme le ner (2.7.5) est le roi divin et que la gunè (anglais queen) est la maîtresse, souveraine et reine, l'androgyné est primitivement le couple royal, à cette différence près des couples que nous connaissons dans nos sociétés, que la reine n'est pas l'épouse mais la mère du roi, le reine-mère. Le roi, dit la théologie dynastique, a été conçu des oeuvres du Ciel, et c'est parce qu'elle aura été la mère de l'héritier couronné que l'une des femmes du harem recevra la dignité de reine. Au plan symbolique des récits exemplaires, le roi est donc fils du Ciel et fils de Dieu, et c'est la terre entière, par ce qu'il représente fécondée et productrice, qui est comparable à une épouse. Identifiée à la glèbe nourricière, la nation

entière peut être aussi considérée comme l'épouse du fils du ciel. Aussi, par rapport à l'unique roi divin, il n'y a dans le peuple ni homme ni femme, ni maître ni esclave, ni citoyen ni étranger, mais tous sont comme l'unique servante du roi qui, écoutant sa parole, lui engendre des fils et des filles. La sexualité est promue à la dignité de symbole théomorphique pour rendre pensable et réalisable une vaste communauté de communautés humaines unifiées par un seul et ayant ensemble un même projet. C'est sans doute à partir de cette transjectivité et objectivité que les sujets des sociétés évoluées ont le moyen de se comprendre et de trouver un sens à la vie individuelle, conjugale, familiale et locale. Sans cette transvaluation du sexe, le développement des grandes nations serait un obstacle à la prise de conscience de l'esprit dans des sujets et à la durée même de l'esprit objectif, et donc des nations. - Par le détour de quelques autres observations, on peut étendre à l'humanité entière le bénéfice de ces réflexions sur les nations. La biologie comparée nous apprend que les Anthropomorphes les plus proches de l'homme sont sexuellement mûrs entre cinq et six ans. D'autre part la psychologie génétique enseigne que c'est entre la troisième et la sixième année, du moins en Occident, que prend forme le noyau psychique de l'Oedipe, - affection du fils pour sa mère et agressivité contre son père, affection de la fille pour son père et agressivité contre sa mère. L'observation montre en outre que la période de sept à onze ans en est une de latence sexuelle, suivie de l'adolescence où la génitalité commence à devenir fonctionnellement utilisable au service de la sexualité, et aussi que le début de l'exercice effectif de celle-ci se situe d'ordinaire dans nos pays entre la dix-huitième et la vingt-et-unième année. Tout se passe donc comme si l'humanité, divergeant sur le tronc commun des Primates les plus évolués, devait en chaque sujet affer-



mir son détachement par rapport à la souche animale autour de la septième année; comme si, ensuite, la latence sexuelle des sept années suivantes avait pour rôle d'ouvrir et de féconder le champ de la parole qui donnera son sens et sa direction à la séparation et à la dualité sexuelle; et enfin comme si ce ne devait être qu'après l'initiation et le véritable commencement (1.2.2) que les esprits incarnés sont rendus capables de consentir au mouvement trinitaire qui les porte toujours, au sein de la parole, au delà d'eux-mêmes vers leur identité. - Il y a plus profond encore. Si l'Oedipe peut être interprété, plutôt que comme un accident de la libido, comme un noeud dans l'esprit incarné, sexué et locuteur, destiné à être dénoué par toute la vie des individus, des nations et de l'espèce entière, alors le "père" et la "mère" doivent être autre chose pour l'esprit qui les nomme que l'homme et la femme empiriques et antéprédicatifs. Autant esprit l'un que l'autre et perçus comme tels par l'enfant, l'homme et la femme empiriques représentent d'abord l'Autre: ainsi, le père pour le garçon et la mère pour la fille. Car le désir chez le premier que le père ne soit pas et que la mère ne soit qu'une femme possédable comme les autres, et le désir chez la fille que la mère ne soit pas et que le père la possède uniquement, sont deux façons parallèles et équivalentes d'exprimer un vœu de l'esprit fini qui est de surmonter dans l'unité la dualité en supprimant un de ses termes, celui qui est donné dans l'expérience comme signe de l'altérité et possible origine de la médiété, de l'aliété et de la trinité. Le meurtre du père et l'union incestueuse avec la mère, le meurtre de la mère et l'union incestueuse avec le père, en réduisant la Culture dans la Nature, suppriment la possibilité même de l'espace où la culture et la nature peuvent être pensées et substituées à l'esprit absolu. C'est pourquoi la négation et la mort de Dieu sont la négation et la mort de l'homme.

Mais le non-sens actuel du sexe génitalisé et désandrogynisé peut sans doute être considéré comme l'abîme catalogal où le mouvement analogique ascensionnel a la possibilité de reprendre. - Ces réflexions sont d'ordre symbolique et peuvent aider à comprendre comment la religion s'intéresse à la sexualité. La symbolique peut montrer la non impossibilité des vérités partielles de la psychologie moderne, de l'humanisme grec et de la pneumosynthèse archaïque, et fournir aux hommes religieux le moyen de faire pression sur les esprits et les spiritualités anciennes et récentes pour qu'elles coexistent dans la culture et rendent viable dans la profondeur de l'espace subjectif la pluralité simultanée des spiritualités: les noyaux de conscience archaïque et infantile, classique et juvénile, moderne et peut-être sénile. Comme l'ivraie et le bon grain, ce sont des composantes qui doivent croître ensemble dans le champ de l'esprit, et la religion en tant que condition de possibilité de pluralités subjectives a pour rôle d'aider les sujets à vivre avec leurs complexes. Elle le fait diversement selon les époques, si bien que ses produits sont un jour ou l'autre connus comme inauthentiques et contestés. Quand la sexualité est trop inhibée par les superstructures, le dynamisme spirituel religieusement spécifié cherche à rétablir les relations fondamentales entre les moitiés et à libérer et réactualiser le symbolisme symbolique habituel. Quand la sexualité est trop exhibée dans la licence des infrastructures prélogiques, préverbales et préhumaines, elle travaille à convertir l'éros en agapè par la philia (2.6.4). Dans les complexes culturels où la religion a ainsi tâché de valoriser la sexualité, il arrivera que les gardiens du sanctuaire devront quelque temps tolérer la prostitution dite sacrée, jusqu'à ce que des prophètes en dénoncent l'impiété. Dans les complexes culturels où il aura fallu contenir l'énergie parce que son exercice effréné menaçait la survie

même de la communauté, il pourra appartenir aux analyses de la psyché de dénouer les complexes où la symbolè immobilise dans des embâcles les longs fûts qui devraient flotter sur ses eaux. Dans ce dernier cas, le rôle de la religion devient de déculpabiliser par la parole qui absout et par la parole qui dit l'appel du héros. Car la continence libère la parole asservie. Le pauvre privé de pain et le jeûneur qui s'en abstient sont les plus disposés à entendre la parole et à vivre de ce qui sort de la bouche de Dieu. L'efficacité spirituelle du commerce charnel et celle du commerce du logos sont inversement proportionnelles aux époques de l'humanité, où le premier était d'abord plus important et ensuite le second. On comprend ainsi l'importance que maintes traditions spirituelles attachent à la virginité et au précepte paulinien d'user du mariage et en général du monde comme n'en usant pas. Il est vrai qu'il n'est pas donné à tous de comprendre ces choses, mais il semble être dans la logique du développement de l'espèce et de la religion de pointer en direction d'un Verbe qui, dans la chair et par une Reine-Mère, se donne l'Humanité entière comme Epouse vierge et immaculée.

2.13.7 RITE. Les symbologues qui définissent l'homme comme animal symbolicum pensent la langue comme une gesticulation significative, et la gesticulation orale ou manuelle comme symbolique. La langue est un ensemble de schèmes laryngo-buccaux détachés comme une forme réduite des schèmes sensori-moteurs adaptifs, lesquels reposent eux-mêmes sur le schéma corporel ou manière propre qu'a un sujet incarné de se tenir et de s'avoir (habitus). Dans notre terminologie, le symbolisme habituel du corps propre comme complexe inné et sexué est à la base du symbolisme gestuel et rituel, et celui-ci à la base du symbolisme oral, conceptuel et récital.

C'est le lieu d'expliquer le rite, et d'abord le mot. - On a déjà fait plusieurs fois allusion à l'étymologie de la famille de mots latins qui comprend ri-tus, rite, or-do, ordre, ar-tis (devenu ars), art, artus et articulus, membre et articulation, et aussi du grec arariskô, ajuster, et de la particule de liaison ara. En Iran, le Rta est l'ordre cosmique, l'équivalent de l'ordo latin et de l'ordre du monde de toute une tradition philosophique. On voit tout de suite que, dans un tel champ sémantique, il est possible de comprendre le rite comme un effet de l'ordre, et l'art comme un effet du rite: l'homme ajusté à l'ordre universel par les rites, articulant le tout et s'y articulant lui-même, a aussi le moyen d'articuler entre eux les éléments d'une totalité miniature elle-même signifiante de la totalité totale. On a donc la suite intelligible: ordre, rite, art (ORA), qu'on peut doubler, si l'on veut, des éléments de la triade dieu-homme-monde (DHM), en disant que l'ordre est divin, le rite humain et l'art mondain. - L'histoire du mot rythme autorise des réflexions générales du même type. Ce mot est entré dans le vocabulaire français au XVIIe siècle. A travers le latin, il nous vient du grec rhuthmos, qui comprend quatre glossèmes distincts qui font que le mot signifie un mouvement qui dure (-mo-), plutôt reçu (-th-) que produit par un sujet, et qui lui donne une manière particulière (-u-) de couler (rh-). Rh- est pour hr-, lui-même effet d'une transformation phonétique régulière en grec d'une racine commençant par une sifflante initiale amufe: ser-. C'est la racine du latin ser-um, liquide (sanguin), du grec (s) or-os, partie aqueuse du lait écoulé, du sanskrit sar-ati, couler, et enfin du grec rhêô (pour er-ew-ô), couler. Le rhuthmos est le mouvement fluide qui modifie constamment la structure des choses qui ne sont pas simples mais composées. Les poètes lyriques grecs ont comparé l'univers entier à l'écoulement

des eaux et aux transformations incessantes des vagues de la mer, et les philosophes les ont imités: Héraclite disait que toutes choses coulent et qu'on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve, et Démocrite pensait que les choses sont composées d'éléments insécables ou atomes diversement disposés par suite de leur flux et reflux dans le fleuve de la vie. Suivant les traces d'Héraclite et de Démocrite, Platon a appelé rythme la forme du mouvement que le corps accomplit dans la danse et la disposition des figures en lesquelles ce mouvement se résoud: car le va-et-vient des danseurs dans l'orchestre est semblable au ressac de la mer et lui aussi est un jeu du monde en miniature. Enfin, comme les danseurs évoluent au son de la flûte ou du tambourin et qu'ils chantent en dansant, rythme s'est dit plus généralement de tout retour périodique des temps forts et des temps faibles dans le flot sonore et sensé. La notion de rythme, comme celle de rite, a donc d'abord été poétique et théologico-philosophique, puis humaniste, enfin naturelle. - Musique suggère un développement analogue. C'est en français un mot du XIIe siècle issu, à travers le latin musica, du grec mousikè (technè): l'art de la "mousa". Mousa n'a pas de parallèle indoeuropéen, mais il pourrait s'expliquer en grec même comme une transformation de mon-th-ia: la racine men/mon/ma est celle de ménos, ("mana"? cf. 2.5.8), de mene (français mental, et mesure, cf. 1.2.12 et 2.1.6); le suffixe -th- apparaît aussi dans le verbe grec man-th-anô, apprendre; quant à -ia, c'est un suffixe de nom d'action et, peut-être plus primitivement, d'une puissance animée et féminine qui met en mouvement. La mon-th-ia pourrait donc avoir été anciennement l'activité d'une puissance personnifiée de "mana" qui met en mouvement. Ce qui est mis en mouvement par une puissance féminine est ordinairement un homme: un époux, un guerrier, un poète. Ainsi, la Muse

descend du ciel ou de l'Olympe, s'empare d'un homme et lui fait sécréter la musique qui est en lui. Charmé, l'homme devient charmeur. Comme un oiseau chanteur charme un serpent et est fasciné par celui que son chant méduse, ainsi le poète est comme ensorcelé par les mélomanes qui, comme un serpent sans fin, s'enroulent autour de lui et, le serrant avec force, le contraignent à produire tout le son et le sens qui sont en lui. L'oiseau est un symbole du ciel et le serpent un symbole de la terre, et l'un et l'autre sont des emblèmes d'Aphrodite, déesse de l'amour qui conjoint le ciel et la terre en les séduisant. Les liturges grecs et leurs poètes ont saisi dans le monde de l'expérience quotidienne ce que les paléontologistes entrevoient au bout de leur labeur de science: le serpent et l'oiseau représentent deux phylums apparus à la même époque de l'histoire de la vie, au Secondaire, quand s'organisait le passage systématique de la vie marine à la vie terrestre et que l'orthogénèse allait chercher dans la mâchoire des ancêtres marins les ossements qui devaient devenir le marteau et l'enclume de l'oreille. Le serpent et l'oiseau semblent être pour nous les témoins privilégiés de l'ivresse qu'a produite à l'origine le son articulé. Depuis lors, le progrès des formes de la vie a passé par le bruit, le cri, le chant, la phonation et la musique. La faim et le rut, la peur et la rage ouvrent toutes grandes les écluses des glandes endocrines, les hormones sécrétées surchargent d'énergie latente les nerfs et les muscles, les organes de la marche et de la préhension, et font de l'organisme tout entier une sorte d'immobilité sous tension où la crainte et le désir composent ensemble un état d'alerte, d'attente et d'attention. Quand, alors, l'adversaire ou le partenaire éventuel se présente dans le champ perceptif, le trop plein d'énergie se fraie une voie par les organes phonateurs, les sons arrivant du fond des âges pour donner à l'espèce d'exprimer son désir

d'exister puissamment et à l'animal soit d'étourdir de ses cris son adversaire soit de séduire son partenaire par une mélodie éthérée. - C'est au point de rencontre de ces sonorités virtuellement signifiantes et du désir de signification actuelle et totale que se sont constitués chez les hommes d'abord les gestes significatifs puis le langage sonore articulé. Le symbolisme symboloïque gestuel repose sur l'habituel et le sexuel et le dépasse. On peut l'entrevoir par le développement de l'enfant, lorsque la censure a été heureusement promue à une structure linguistique. Car l'amour des parents est verbo-moteur pour l'enfant et l'appropriation du verbe par l'enfant est pour lui subjecto-motrice: elle met en branle le principe du mouvement pneumo-hylique. Comme les petits des animaux, l'enfant dispose alors de plus d'énergie qu'il ne lui est nécessaire pour subsister et il la dépense pour acquérir les montages neuro-musculaires dont la nature sait qu'il aura besoin plus tard. Le corps de l'enfant de cinq ou six ans est si bien proportionné qu'on dit qu'il est gracieux et dans son âge de grâce. Or la danse et le jeu sont pour lui des moyens d'ajustement anticipé à la totalité d'un réel qui plus tard exigera de lui qu'il soit prêt à être héroïque. L'enfant qui danse et qui joue ne fait pas que dépenser une énergie excédentaire: il joue des rôles, il actualise les hypostases que porte le langage commun et, des personnifications de la langue d'usage, il fait des personnages. Il ne danse pas pour danser ni ne chante seulement pour chanter, il pense répéter des archétypes et être possédé par des esprits puissants. Il évolue dans ce que les adultes appellent le jardin de ses rêves, avec ses héros d'anticipation: mais c'est moins lui qui joue que ses personnages qui jouent en lui. Et si les adultes l'interrogent sur ce qu'il a fait et qu'ils jugent répréhensible, il ne croit pas mentir en niant ce qu'on lui a vu faire, car le personnage qui a été pris

en faute n'est pas celui auquel il songe présentement; d'ailleurs, si celui-là est considéré par les gens en place comme un étranger indésirable, il n'a pas de peine à le répudier. Il s'ajuste à la vérité de son milieu, mais il tient en réserve, sous la censure et dans la symbolè sublinguistique, la vérité de son "beau mensonge", là où le men-ti-ri est l'oeuvre du ménos et de la plus haute mèns, au delà du bien et du mal des catalogues de vertus et de vices, au delà du vrai et du faux des notions reçues. - Or c'est de cette vérité que les adultes ont besoin dans leurs heures de détresse. Car c'est le rôle des enfants de faire jouer les adultes, de les mettre en jeu et de les remettre dans le jeu du monde. Toute la vie de l'enfant se déroule dans le registre que nous avons appelé expérientio-ludico-dramatique et il a pour fonction d'y ramener ceux que le sérieux de la vie a coutume de crispier sur soi et autour de la structure épistémique de l'esprit.

L'enfant ne peut exprimer sa participation à l'ordre, au rythme et à la musique du monde que par tout son être et ses gesticulations d'abord désordonnées et en besoin d'ordre. Les autres se rendent compte à ses cris de joie ou de terreur qu'il a besoin d'eux et veut être avec eux et jouer, réaliser dans la fantaisie un rêve diurne et partagé. Et, pour atteindre les adultes, l'enfant qui est "en jeu" donne une forme charmante et séduisante à son rêve éveillé, il évolue comme un être qui vit avec les esprits et qui croit que le réel est le symbolique. Il répète donc les gestes dont il voit qu'ils plaisent et il donne une forme rythmée à ses éruptions sonores ou musculaires, il se laisse exister comme corps et comme beauté et se détendre en lui la tension qui, l'instant d'avant, l'irritait et le mettait dans cet état d'attente et d'attention qu'on a dit. Et parce qu'il est détendu et qu'il jubile, les autres qui savent que l'enfant leur doit son bonheur, commencent à se douter qu'ils ne peuvent donner que ce qu'ils



ont eux-mêmes reçu. L'ordre du monde leur avait donc donné une joie et un bonheur de vivre qu'ils ne se connaissaient pas et que l'enfant leur révèle. C'est pourquoi eux aussi se détendent, rient et dansent. C'est cette habitude de jouer avec les enfants et, avec eux, de s'ajuster au monde qui permet ensuite aux adultes d'affronter les drames de l'existence en actualisant les hypostases. Comme les enfants s'abandonnent à leur providence, eux aussi peuvent bien décider qu'il est bon de penser aux esprits des pères dont ils sont les enfants. Si la sécheresse se prolonge, et que le gibier et les plantes comestibles font défaut et qu'on est réduit à attendre, au lieu de s'attrister et de s'inquiéter vainement du lendemain, ils peuvent décider de jouer avec les enfants aux nuages, aux éclairs, au tonnerre et à la pluie, faire du bruit avec les tambours et penser au tonnerre, ou lancer de l'eau vers le ciel et prendre plaisir à la voir tomber. Les "savants" occidentaux viendront plus tard les observer et jugeront que ces rites sont magiques et que ces "primitifs" prétendent provoquer la pluie par leurs gestes disproportionnés, prélogiques et préscientifiques. Mais eux savent bien que les rites les ajustent vraiment à l'ordre du monde, qu'ils sont efficaces et qu'ils opèrent par l'opération même. Car leur premier effet est de les aider à prendre leur âme en patience et d'entretenir en eux, l'espérance. Ce bienfait est l'envers de l'envoûtement dont on a observé qu'il tue à cause de l'idée que la victime se fait de la puissance qui la châtie et à cause des effets semblables à ceux de la rage que provoque dans l'organisme l'angoisse paralysante. - Les traditions spirituelles qui ont des rites les ont empruntés à ces jeux ajusteurs. La liturgie est la reprise et la réinterprétation, par des communautés religieuses qui ont décidé d'instituer dans une communauté humaine plus vaste le courage d'être et la volonté d'excellence, de rites dont l'efficacité avait déjà été éprouvée et qui sont infléchis pour leur faire signifier plus distinctement certains

idéaux. Les responsables de ces mouvements religieux infusent aux rites une signification expresse et souvent conceptuellement, ou au moins réciproquement, formulée. Ils leurs donnent des titres de noblesse et racontent qu'ils ont été ainsi institués jadis par les Pères et qu'ensuite à cause des malheurs des temps, ils ont été oubliés par toute une suite de générations. Les Pères, dit-on, avaient tenté alors de résoudre des problèmes posés par le mystère de l'existence et c'étaient les mêmes que ceux qui se posent de nouveau. Sur la forme de cette sorte de doublure des rites que sont les "mythes" on reviendra au paragraphe suivant; il faut ici signaler la dialectique des rites. Si la signification conceptuelle est artificiellement greffée sur le symbolisme gestuel, elle n'aura guère de succès; mais si la greffe est réussie, alors le récit exemplaire et le rite s'étayent mutuellement, en sorte que les jeunes qui avaient été à l'origine des rites par leurs jeux sont sollicités par les adultes à jouer le jeu avec le sens que ceux-ci lui donnent. Aussi longtemps que les rites et les récits sont en synergie et favorisent la coexistence des sexes et des générations, la liturgie est un ludisme qui combat l'illusion et encourage la collusion (ILC). Mais si l'écart vient à s'agrandir entre le symbolisme gestuel et le symbolisme conceptuel, s'il n'y a plus d'enfants pour exciter les adultes à jouer, ou si les jeux ont cessé d'amuser parce qu'il n'y a plus de poètes qui en inventent de nouveaux, lorsque le rite n'est plus une manière de libérer de la peur mais que la peur est savamment engendrée par la crainte des châtements que, d'après les récits désormais déviés et perversis, les manquements aux rites feront encourir, alors inexorablement se prépare un affrontement majeur entre les générations, car les jeunes finissent par ne plus pouvoir supporter l'ennui des signes qui ne signifient plus et par se révolter contre le non-sens de l'angoisse morbide-ment entre-

tenue, Ces révolutions culturelles ramènent les esprits au bas de la pente et posent les conditions de possibilité d'un nouveau circuit et d'une nouvelle spirale grâce au rajeunissement par les enfants et les poètes.

2.13.8 RECIT. La racine kei- signifie mettre en mouvement, en particulier vers soi et par l'appel. Le grec a la racine à l'aoriste ki-on, le latin a le présent ci-o et le fréquentatif ci-to, qui a été spécialisé au sens juridique de mettre en mouvement par l'appel en direction du tribunal, et donc de convoquer, de "citer" en justice; le français employait le mot en ce sens au XIIIe siècle avant celui de rappeler un texte (XVIIe). Le sens concret apparaît encore dans les dérivés exciter, inciter, susciter, qui sont du XIIe siècle. Re-cito, en latin, signifiait refaire l'appel des noms cités devant le tribunal, les "re-citer", puis par généralisation lire ou répéter à haute voix un texte quelconque, réciter (XIIe). Le mot récit est du XVe siècle. La langue technique des sémiologues devrait préférer ce mot à celui de mythe, qui est ambigu, et le qualifier d'exemplaire: un récit exemplaire est une évocation et une convocation, un rappel et un appel, une incitation et une excitation à imiter des modèles ancestraux. - On peut analyser les récits d'un point de vue comparatif, ou structural, ou fonctionnel, synchronique ou diachronique, et chercher à articuler les multiples éléments de chaque version les uns par rapport aux autres, les différentes versions les unes par rapport aux autres, et les différents types de récits, et l'existence même des récits en fonction du milieu de vie. Mais les récits prennent sens d'abord dans les sujets et surtout dans les sujets poétiques quand les récitateurs sont des contemplatifs et des artisans du verbe de qui la communauté attend qu'ils disent bellement l'Idée et que, récitant les modèles dans des assemblées, ils excitent et incitent les vivants à les imiter. Les récits ont leur milieu de vie dans

les rites et, racontés solennellement, ils concourent à immerger les sujets dans le réseau de relations intersubjectives et intraobjectives où l'esprit s'exerce à la coexistence. Ils induisent le symbolisme habituel et par lui le symbolisme pneumologal. Les ré-ci-ts sont donc proprement des moteurs qui relancent le mouvement de l'esprit en sus-ci-tant les énergies ci-nétiques des sujets. - Le symbolon agit comme un courant alternatif, et la religion est l'opérateur qui maintient l'énergie dans un juste équilibre. Ayant distingué les symbola en habituels, gestuels et conceptuels (ou récituels), et ayant observé que le symbolon habituel hésite entre l'hospitalité et l'hostilité, le symbolon gestuel entre l'illusion et la collusion, il faut noter maintenant que le symbolon conceptuel-récituel hésite lui aussi entre ce qu'on va appeler le mythe et le mystère. Car l'emploi de mots comme démythisation et démythologisation depuis cinquante ans suppose que nos contemporains sont prêts à retenir quelque chose de la valeur péjorative du mot mythe dans le contexte grec de l'émergence du logos. Le récit sera donc dit mythique s'il laisse les images exister trop librement et ainsi favoriser l'anarchie, la décomposition sociale ou psychique, et en général la division. On appellera mystère ou récit mystérieux un ensemble ordonné d'images dynamiques qui est utilisé comme un moyen (-têrion) de silence initiatique (mu-), de libération des énergies créatrices, et de mise en action de l'opérateur d'involution de l'esprit dans l'esprit (2.8.9-10). - Les mythologues répugnent d'ordinaire à admettre de tels jugements de valeur dans l'étude des récits traditionnels, et avec raison, car du point de vu abstrait et symbolologique qui est le leur, tous les traits sont susceptibles d'être pertinents et tous les témoins ont un droit égal à l'existence et à l'analyse. Mais, justement, ce point de vue est abstrait et livresque, ce n'est pas celui de l'acte symbolologique lui-même au moment où le récit est récité devant des fidèles qui y croient et dans

des assemblées solennelles de la communauté entière où ils doivent inciter les jeunes et les vieux à la générosité (2.8.3). Or les responsables des collectivités historiques sont juges des oeuvres de leurs poètes, et il est naturel qu'ils les obligent à mythologiser: bien avant les Grecs, ils obligeaient les sages à transformer les récits traditionnels par le logos qui élimine le mythique et promeut le mystérieux et l'initiatique, encourage l'ascèse et le dévouement au service des institutions. Les récits exemplaires ne sont donc jamais des oeuvres de littérature pure et ils ne s'adressent jamais à des esthètes. Ils sont essentiellement allégoriques et réinterprétants. Ils adaptent leurs images aux imaginations afin que les sujets s'adaptent aux situations. - Ainsi, la religiologie, quand elle dispose d'une symbolologie générale, est fonctionnellement destinée à aider les hommes religieux à décider des images dont ils peuvent favoriser le développement, à être tantôt iconoclastes et à interdire les images taillées aliénantes, tantôt iconodules et à encourager la fabrication des représentations libératrices. C'est ainsi, peu à peu, à mesure qu'il se laisse instruire par l'expérience, qu'un mouvement religieux dégage de sa pratique des symboles habituels, gestuels et récitatifs (HGR), ou mieux des Règles, des Rites et des Récits (RRR): d'abord, des règles d'opération et de transformation qui lui donnent d'éviter les écarts par rapport à la norme et de les redresser quand ils se généralisent; ensuite, une doctrine conceptualisable et ainsi plus aisément communicable à un plus grand nombre de sujets même en dehors de la fête; puis, quand il le faut, des dogmes qui arrêtent les formulations canoniques qui, dans un milieu troublé, semblent être le plus aptes à faire coexister des sous-traditions diverses; enfin, une dogmatique qui, à un niveau épistémologique cette fois, s'efforce de donner quelque intelligence théorique de la tradition à ceux

que leurs autres connaissances pourraient entraîner à se désaffectionner de la spiritualité traditionnelle telle qu'elle était doctrinalement et dogmatiquement formulée. Cet ensemble de dérivés des récits forme une triade: doctrine, dogme, dogmatique (DDD). Les dogmes et la dogmatique ont une fonction sociale, mais leur principal rôle est de baliser l'itinéraire spirituel de ceux qui, dans un contexte difficile, désirent rester fidèles à ce qu'il y a de meilleur dans la tradition et qui a le plus de chance d'être embrassé par les meilleurs des générations à venir. La formulation dogmatique n'a pas pour but d'empêcher de penser par soi, mais de poser les conditions de possibilité des pluralités simultanées qui sont à un certain moment réellement pensables. Ces définitions sont tenues pour infaillibles et, chaque fois, comme l'expression authentique, quoique forcément défectueuse avec le temps, d'une volonté de fidélité et d'indéfectibilité. Car la foi ne peut jamais s'exprimer qu'avec le croyable chaque fois disponible. - Quand la dogmatique verse dans le dogmatisme et se ferme au développement de la pensée, les récits les plus mystérieux en soi deviennent concrètement mythiques, et magiques les rites les plus hautement liturgiques, et oppressives les règles les plus libératrices. Et alors l'édifice entier de la symbolique est en ruine, et doit laisser ses éléments retourner à la "matière première" ou à une matière seconde très simple pour que, se souvenant des champs de forces qui les ont jadis déterminés, ils puissent être de nouveau animés par le souffle de l'esprit et projeter les hommes, devenus modestes et pénitents, dans une intégration supérieure même à l'ancienne.

2.13.9 PENSÉE. Nous allons terminer notre recherche en nous penchant une dernière fois sur le sujet de la pensée, et en particulier sur

le sujet moderne en qui la pensée se pense et qui s'éprouve plus que jamais abandonné sans pasteur et sans pâture. Nous avons appelé symboles symboliques les images, les mots et les nombres, et imèmes, glossèmes et algèbrèmes (IGA) les unités élémentaires de ces représentations, et nous avons dit que les algèbrèmes émergent des glossèmes et les glossèmes des imèmes. Cet ensemble de représentations est donc animé d'un double mouvement, de bas en haut et de haut en bas. D'un côté, il tend, depuis les images abstraites des récits, aux mots et aux nombres, et au nombre par excellence qui est l'un, le sem (2.1.4) qui nie le nombre en en faisant une pluralité et une plénitude interne innombrable et incommensurable, l'équivalent de ce que d'autres appellent Dieu. D'un autre côté, il tend, depuis l'Un, non seulement à récupérer la plurivocité des mots et la totivocité des images, mais aussi et par là l'affectivité subépistémique et subludique de l'esprit jusqu'au symbolisme primaire et pneumologal. L'homme est donc un être qui pense et qui pèse, ou en qui il y a de la pensée et de la pesée, il va et vient entre des extrêmes et il semble ultimement constitué par cette relation vive elle-même. Toute la dignité de l'homme est en la pensée, mais la pensée est polymorphe, comme on l'a vu bien des fois déjà. Il ne sera pas mauvais d'évoquer une fois de plus ce polymorphisme. -

L'étymologie indoeuropéenne et latine du mot "pensée" a été proposée ci-dessus (2.1.6) . Au XIIe siècle, ce mot était un participe passé issu de pensatus et il a désigné d'abord un objet de pensée, puis l'acte, enfin la faculté qui pense. Ici on pense sur la pensée: la pensée sur la pensée n'est pas un objet mais un acte qui prend pour objet la pensée en acte d'un sujet. La pensée s'est exercée à saisir ses propres niveaux, et s'est disposée à comprendre qu'il en est des esprits comme des choses. Les amas de matière sont comme des tourbillons dans une eau vive, des ondes stationnaires dans un champ magnétique, des immobilités sous tension dans un courant

de conscience. Mais les masses qui gravitent dans un même champ de forces ne sont pas inertes, elles agissent, elles pèsent les unes sur les autres. De même, les sujets où l'esprit existe de façon singulière ne sont pas des monades, mais ils exercent une pesée sur les autres sujets. Car penser c'est peser aussi, ou se préparer à le faire, c'est se retenir d'agir pour mieux agir, reculer pour mieux sauter, mettre entre la force et son application un intervalle, le temps d'orienter la puissance. C'est encore intelliger, faire une sélection parmi les données; on a montré ci-dessus (2.4.1) que, penser scientifiquement c'est faire précéder l'intellection d'empirie et d'essais auto-correcteurs et la faire suivre de raison et de calcul. On a vu aussi que la science est une pensée attentive à ses opérations, une pensée pensée, et que, sous la science, opère une pensée plus originelle, préréflexive, absorbée par son activité et menée par elle plutôt que la menant, une pensée pensante et une pesée pesante. Car l'empirie dirigée et maîtrisée a un contexte, elle est fondée sur une large expérience commune et particulière et, d'autre part, le calcul vérificationnel est ordonné à des décisions responsables: la science est un jeu d'adultes sérieux, mais réellement analogue au jeu. Ainsi, la pensée conceptuelle se déploie entre la pensée perceptuelle et la pensée acceptuelle: car, outre les concepts et les percepts, il y a les accepts. Enfin, nous avons vu que, sous la pensée pensante et la volonté voulante, il y a la pesanteur, la gravité spirituelle, la puissance qui incline à peser et à penser, il y a l'esprit qui est immanent et transcendant aux sujets où il opère, il y a, dirons-nous, la pensance et la voulance. C'est cette pensée-evolution qu'on a cherché surtout à penser, non pas notionnellement - car si elle était pensable de cette façon, elle serait maîtrisable, - mais à laisser se manifester comme poids originaire, pulsion et appel, comme masse spirituelle et pluralité d'éléments en équilibre instable, essence en état



d'irréquiétude, structure dynamique dont les éléments empiètent constamment les uns sur les autres, structure qui est la condition de possibilité des superstructures ludique et épistémique. - Penser, c'est aussi suivre un chemin par quelque autre tracé, activement et méthodiquement, c'est prendre en chasse la bien-aimée. Voyons cela dans le vocabulaire encore une fois. Un des mots grecs que le français traduit par penser, hègèomai, vient d'une racine sag- qui s'emploie ailleurs pour désigner l'activité de chasse ou une qualité de chasseur: ainsi on dit du chien qu'il a du flair et qu'il est "sagace"; le sens intellectuel de hègèomai résulte donc d'une métaphore cynégétique. Il en est probablement de même du mot le plus ordinaire en grec pour désigner l'esprit, nous (nou-os), dont un parallèle germanique (schnüffeln) signifie sentir, flairer. C'est aussi le cas de methodos: au sens propre, methodos se dit en grec d'un courir (-hodos) après (meta-), d'une poursuite, et, au figuré, de cette espèce de chasse à courre, à cor et à cri, et donc organisée, dont le gibier est un concept tantôt fuyant et tantôt blotti dans les fourrés de l'esprit. La méthodos grecque, - dont nous avons fait méthode au XVIIe siècle, - est donc l'équivalent de la trans-cendentia latine: c'est un cheminement scandé et une transition. Plus abstraitement, c'est une direction définissable et régulièrement suivie dans une opération de l'esprit. L'image sous-jacente reste toujours celle d'un cheminement dont on peut, au moins après coup, retracer le point de départ, le point d'arrivée et le passage d'un point à l'autre. La notion de méthode comprend ainsi trois termes: un commencement, un milieu, une fin (CMF). Un texte ancien emploie methodos au sens de poursuite de la fiancée par le futur, comme si la science devait être la recherche d'une bien-aimée par des amants de la sagesse qui la poursuivent de leurs assiduités. Récapitulons tout ceci en quelques formules lapidaires. Connaître est

un acte constituant de l'esprit, c'est aussi un acte "sexuel" et conjugal d'union au plus soi-même que soi-même. Connaître c'est co-être. Le réel est l'intelligible et l'intelligible est le symbolique et le confluent. En un sens, l'esprit est d'abord extroverti dans le nombre, puis introverti dans les mots, enfin converti par les images, et la connaissance est d'abord notionnelle, puis expérientielle enfin réelle. Quand elle commence à être réelle, elle devient appropriative de l'acte d'exister, puis réalisante et structurante, enfin réalisatrice et technicienne. Le sujet de l'esprit se connaît comme participant à l'objet parce que suspendu au transjet. Réfléchir c'est revenir du monde à l'homme et de l'homme à ce qui passe l'homme, c'est se détacher des mirages, faire attention au miroir, et assentir au miracle de l'existence gratuite et sans cause. L'esprit est notionnellement connu ou imaginé comme un, expérientiellement éprouvé dans une pluralité en mal d'unité, réellement compris dans l'accueil bouleversant et mortifiant de la certitude où l'on est placé que l'unité a son principe hors de soi, dans une altérité, une médiété et une trinité qui est mouvement éternel et pluralité totalement simultanée, - Mais les sujets pensent la pensée dans des situations qui sont toujours nouvelles avec chacun, mais peut-être de plus en plus exacerbées. Tout se passe comme si les strates de l'esprit subjectif se durcissaient sous la pression des transgressions marines successives qui déposent à mesure leur pluie de calcaires et de résidus. Il ne semble pas impensable que les plus archaïques des hommes préclassiques n'aient pas connu la censure qui s'établit dans nos jeunes enfants dès l'âge de quatre ou cinq ans, et que les plus anciens parmi les classiques n'aient pas connu cette autre censure, moins remarquée, qui s'élève comme une barrière dans les esprits de l'Époque Postclassique et qui sépare non seulement le symbolisme primaire du

secondaire mais le symbolisme secondaire du tertiaire. A mesure que l'ensemble de la culture devient marqué par la science, les récits, les rites et les règles semblent être censurés et devenir non signifiants, passant dans le registre du rêve, du songe, du cauchemar, de la poésie et du folklore. Ce n'est plus seulement la mort du père et l'inceste avec le parent de sexe opposé qui sont soustraits au discours, mais la mort du Père éternel et notre vissage obscène à la Mère-Nature. Nous entrons dans une ère de sécheresse et d'aridité spirituelle sans nom. Notre connaissance du monde physique ne cesse de croître, mais en même temps augmente l'effroi que provoque en nous le silence éternel des espaces infinis. La nuit des sens et la nuit de l'esprit que saint Jean de la Croix a connues au XVIIe siècle étaient peut-être des anticipations des ténèbres générales dans lesquelles l'espèce entière pourrait être plongée. Tout se passe comme si l'humanité devait accomplir dans la nuit de l'esprit et l'angoisse d'abandon la parfaite filialité dont le modèle a dû lui être donné quelque part, et ainsi consentir à s'accomplir comme esprit en cessant d'accrocher son existence et sa volonté de coexistence aux organismes de la biosphère terrestre. Mais en même temps, on dirait que, à mesure que l'histoire avance, le dynamisme spirituel de la religion devait prendre des formes de plus en plus restreintes et localisées et, à la limite, ne plus exister qu'en un seul lieu de l'espace spirituel, en un seul sujet ou communauté solidaire de sujets où seraient concentrées, hyperdenses, la foi au Père, l'espérance d'exister filialement en lui, et la charité qui consent à ces pauvres gestes impuissants qui portent le monde à l'esprit. Quand le Fils de l'Homme reviendra, y aura-t-il encore de la foi sur la terre? des hommes capables de descendre dans les profondeurs de la subjectivité pour y entendre l'appel du Père? On ne peut dire ici qu'une chose: les disciples de Jésus au moins

pensent que la Transjection du Logos qui a pris chair en lui et se prolonge en une Assemblée qui est son corps sera encore subjectée quelque part en ce monde quand le temps s'achèvera, que l'espace sera fermé et que la Présence fera sa Parousie.

TROISIEME PARTIE

problèmes

CONCLUSION

3.0 Il nous faut conclure ici et donc nous expliquer sur l'absence de la troisième partie annoncée et le fait qu'elle figure toujours au sommaire de cet ouvrage.

2.0.1 Notre projet de pneumométrie trinométrique prévoyait en effet une troisième partie qui serait la problématique. Celle-ci aurait consisté généralement dans l'art de poser correctement et conformément aux prémisses les problèmes soulevés par les spiritualités et la religion: recenser les quantités connues et inconnues, élaborer les équations qui envisagent la totalité des solutions possibles, et proposer les moyens d'inclure les inconnues dans des équations différentielles où, grâce aux quantités connues, elles seraient susceptibles d'être solutionnées. Il nous semblait que la pneumométrie serait incomplète sans la discussion de quelques problèmes et l'usage systématique de théorèmes pour les résoudre. Mais il est arrivé, comme nous l'avions pressenti (1.2.13), que des problèmes ont reflué vers les théorèmes et des théorèmes vers les enthymèmes, les définitions ou les postulats, en sorte que, au cours de la présente et dernière refonte de nos esquisses antérieures, plusieurs développements qu'on se proposait d'exposer ici ont déjà été utilisés dans les sections précédentes de cet ouvrage. Des problèmes logiquement postérieurs ont été résolus par des théorèmes antérieurs et leurs solutions promues à la dignité de théorèmes. Ce que serait une problématique qui prolongerait la présente recherche ou l'obligerait à se reformuler, il ne nous est pas possible de le préciser maintenant. Nous n'écartons pas la possibilité que tous les problèmes soient matière à théorie et à contemplation pour les théoriciens et les contemplatifs et que cela soit parfaitement légitime. Mais peut-être les problèmes "réels" de la pneumétrie sont-ils pratiques ou pastoraux et ainsi non théorisables. Par

exemple, on ne peut faire une théorie le moins universelle et durable sur la façon de faire coexister les catholiques et les protestants, les chrétiens et les musulmans, les croyants et ceux que ceux-ci appellent incroyants, les réalistes et ceux qu'ils appellent idéalistes, les diverses fois philosophiques et scientifiques: c'est affaire de praxis, de possibilités et de probabilités, de volonté libre de coexistence, et donc de religion au sens que nous avons donné à ce mot. Mais la religion en tant que juste équilibre et constante rééquilibration des parties dans un tout varie avec les personnes, les lieux et les temps, elle se définit en fonction d'un complexe proto-eschato-messatologique lui-même relationnel. On entrevoit donc que le prolongement de la théorématique en problématique pourrait être assez semblable à la pratique des géomètres qui imaginent des problèmes dans les termes d'une géométrie et en discutent les solutions qui paraissent conformes aux axiomes et aux théorèmes de cette géométrie, mais qui sont forcés, par le développement des connaissances, de laisser se constituer, avec d'autres postulats et d'autres concepts, des géométries différentes dont, parmi les propositions fondamentales, il y en a toujours au moins une qui est indécidable. Comme l'air et l'eau qui glissent entre les doigts de ceux qui voudraient les saisir, l'esprit est animé d'un mouvement éternel, on ne sait d'où il vient ni où il va, les spiritualités secondes où il s'exprime sont au fur et à mesure reversées au creuset où l'esprit ainsi déterminé s'auto-détermine autrement afin de mieux laisser être la pression qui le constitue. Comme la science physique ne saisit jamais la matière première mais seulement la matière seconde, ainsi la science métaphysique ne saisit pas l'esprit mais elle est ce par quoi les hommes expriment leur spiritualité, ont la possibilité d'apprendre de mieux en mieux comment se laisser saisir par lui.- Quant à réécrire cet essai

en tenant compte du terme provisoire auquel il aboutit, cela ne nous a pas paru nécessaire. D'abord parce que c'est un essai et un cheminement singulier, dans un contexte plus semblable à celui où les arpenteurs égyptiens mesuraient des terrains qu'à celui où Euclide pouvait composer un traité et l'ouvrir par des axiomes et des définitions. Ensuite, parce que le constat de l'impuissance où l'essayiste se trouve à édifier une problématique peut être aussi significatif qu'un achèvement réussi. Enfin, parce qu'il faut aujourd'hui penser vite et qu'il ne semble pas exclu que d'autres chercheurs, profitant de nos apories comme de catalyseurs, conduisent à sa fin leur propre entreprise qui, peut-être, accomplira le vœu qui avait mis celle-ci en branle.

3.0.2 Notre démarche a moins été une oeuvre de science au sens restreint du mot qu'un discours contingent et un certain parcours. Ça a d'abord été un effort pour mettre un peu d'ordre dans une mémoire. On sait bien qu'un beau désordre peut être délectable et que la plupart des hommes ne se soucient pas d'ordonner en séries, encore moins en algèbres, leurs images et leurs concepts. Mais ceux-là n'auront pas lu ce livre, et cette postface n'a pas à s'occuper d'eux. Par contre, il y a des esprits pour qui c'est une nécessité que de faire un système cohérent avec l'écume des représentations, des notions et des présuppositions dont ils se servent le plus souvent quand ils méditent, qu'ils enseignent ou qu'ils écrivent. Le présent auteur est de ceux-là. S'il appartient à une espèce éteinte, s'il est un fossile vivant, les archéologues de la culture pourront tenter de le dire, mais il a semblé à ce spécimen que les espèces qui ont buissonné sur le fossile qu'il continue peut-être anachroniquement ont gardé avec lui un certain air de famille. Sa mémoire a cru se trouver solidaire d'un



grand nombre d'autres, conscient que ses schèmes de pensée sont en grande partie hérités, empruntés et plus ou moins bien appropriés. Si donc cet ouvrage demeure lisible pour quelques-uns, ce sera pour ceux qui ont une mémoire et une volonté de réminiscence apparentées à celles de celui qui l'a écrit. Les problèmes de spiritualités et de coexistence se posent d'une infinité de façons, soit abstraites soit concrètes. Ils sont ici posés abstraitement et en fonction d'un ressourcement linguistique par l'étymologie surtout indoeuropéenne. Ceux qui sont intéressés au lexique auront sans doute la patience de faire avec nous un bout de chemin et peut-être le goût de méditer sur la lexis du lexique. Car la lexis (leq-si-s) est le dire lui-même surpris au moment où il subit l'impression du logos principal. On a donc tâché de ramener les solutions à quelques principes susceptibles de constituer un système cohérent sur le fond d'un asystématique virtuellement infini dont on s'applique délibérément à se distancier pour mieux saisir et démêler quelques fils de l'écheveau. - Il se trouvera, dans les orthodoxies et les fondamentalismes, des fidèles fougueux qui nous classeront parmi les gnostiques. Notre volonté de coexistence nous interdit de dire quoi que ce soit pour empêcher ces gardiens des concepts de nous juger de cette manière, car il se peut qu'ils aient pour une part raison et que, leurs coups portant, nos réflexions subséquentes soient plus modestes. Mais s'ils sont eux aussi partisans de l'oecuménisme et si leur catholicité ou leur pluralisme n'est pas un vain mot, nous espérons qu'ils consentiront à nous entendre quand nous répétons que, selon nous, un système est un ensemble d'abstractions utiles à la connaissance vraie et non la vraie connaissance, et que c'est l'expression non d'une gnose mais d'un consentement à collaborer à l'oeuvre de science et de nescience qui se poursuit dans notre espèce.

3.0.3 L'auteur de cet essai n'a pas été seulement tiraillé entre la raison et la foi ( 2.1.1 ), mais aussi entre une vocation de généraliste et la tentation d'être spécialiste de plusieurs disciplines. Il a d'abord été pendant plusieurs années un helléniste intéressé d'une part à Homère, et à Platon, aux Présocratiques et à Aristote, aux Tragiques et aux Historiens, aux Stoïciens et aux Gnostiques, et d'autre part à la philologie du grec et du latin. Plus tard, les circonstances l'ont conduit à assimiler quelque chose de la philosophie et de la théologie de tradition thomiste et aussi des philosophies de l'histoire, des cosmogonies et des biogenèses. Parallèlement, il devait explorer et enseigner les Écritures saintes judéo-chrétiennes et tâchait de recueillir quelque intelligence des travaux qui s'offrent aujourd'hui à résoudre les énigmes de cette tradition. Puis, de proche en proche, il fut amené à enseigner l'histoire générale des religions et la théorie du symbole. Et voilà qu'aujourd'hui, après avoir été longtemps empêché d'être spécialiste chevronné d'aucune discipline, il se voit jeté, avec tous ses contemporains, dans la contestation énorme qui a commencé à bousculer tous nos percepts, nos concepts et nos accepts et à relativiser plus de deux millénaires d'une spirale de l'histoire qui se croyait cohérente et sensée. C'est pour se comprendre comme sujet ainsi déterminé avant toute auto-détermination, et engagé dans cette configuration singulière et dramatique de l'esprit objectif sous l'effet d'une transjectivité imprévisible, qu'il s'est décidé à entreprendre et à mener à terme cette longue écriture. - Il doit donc beaucoup à beaucoup, Longtemps, réfléchissant sur ses maîtres à penser et à vouloir, il avait songé à dédicacer le fruit de son patient labeur. Mais il n'ose plus le dédier à personne, ayant trop de dettes et ne se sentant pas la capacité de mettre un ordre raisonnable de priorité dans la liste de ses créanciers. Ceux qui ont le plus pesé sur ses concepts sont plus faciles à identifier, mais il

n'est pas sûr que ce soient les plus influents. Il pense de plus en plus que ceux qui l'ont aimé quand il était enfant, et les générations de générations qui ont rendu possible la forme particulière d'amour qui donnerait au vingtième siècle le désir de peser sur son temps avec un ensemble de marques sur le papier, ont davantage contribué à son idiosyncrasie, - à ses naïvetés et à ses critiques, à ses déviations et à ses rectitudes, à sa manière particulière de vouloir penser l'impensé. Il laisse donc ce bouquin grossir les rayons des bibliothèques où s'élabore, anonyme, le savoir utile à notre temps de détresse.

3.0.4 Une recherche comme celle-ci ne se résume pas puisque, comme on l'a répété à satiété de diverses manières, elle s'est comprise elle-même comme une introduction moins logique que pédagogique à l'interprétation, un itinéraire que pourraient parcourir avec nous quelques esprits déjà engagés dans l'entreprise herméneutique et qui pourraient être bien aise qu'un autre ait formulé pour eux quelques-unes des interrogations qui leur viennent de l'emploi qu'ils sont obligés de faire des mots. Malgré son appareil géométrique et linguistique, cette suite monotone et peut-être lancinante de paragraphes est moins un exercice qu'un usage de la science dans une méditation prolongée sur l'esprit et sur ses structures submathématiques et sublinguistiques. On a analysé des glossèmes importants du vocabulaire occidental des spiritualités et de leurs réinterprétations internes ou externes avec toute la rigueur dont on était capable, mais tout ce déploiement de savoir avait pour but de rendre plus vraisemblable la catabase de l'esprit vers ses fondements, son principe, son milieu et son terme, et vers la profondeur du verbe qui suscite des copies de soi pour se dire. Cette descente aux sources du langage nul

ne peut la faire pour un autre, et chacun apprend qu'il doit l'entreprendre seul. Mais on le fait d'ordinaire en prenant pour guide une carte des enfers, en prenant connaissance des puits que d'autres ont forés et de ce qu'ils disent des nappes souterraines qu'ils ont rencontrées. - Notre notion d'esprit reste de bout en bout heuristique. S'il est arrivé que nous ayons l'air d'en affirmer telle ou telle forme, c'est que, d'une part, il ne nous était pas encore possible de nous abstraire de notre point de vue particulier autant que nous l'eussions souhaité, et d'autre part, qu'il nous semblait que la volonté de faire coexister et de laisser se déterminer librement en champ clos les diverses spiritualités exigeait que celui qui exprime cette volonté agisse lui-même comme le représentant d'un groupe de pression et non comme un "idiôte" ou un particulier qui ne représenterait que lui-même. Ce qui importe dans cet ouvrage, ce ne sont donc pas les mots ni les phrases ni les paragraphes ni les théorèmes, mais le blanc qui s'étale en dessous des marques sur le papier, le blanc incolore mais qui, comme un jet de laser, pointe puissamment l'énergie dans une direction déterminée. C'est à cause de cette "pneumo-kinèse", de cette façon que nous avons eue d'orienter le dynamisme de l'esprit, que nous devons dire ici que, si cet ouvrage devait inspirer à d'autres de faire un lexique de pneumométrie et de religilogie qui serait construit sur la base d'analyses semblables à celles que nous avons esquissées, ce serait sans doute dommage. En tout cas, nous tenons à dire que ce projet serait tout différent du nôtre. On n'a pas voulu faire un vocabulaire des termes techniques des sciences de l'esprit, mais disposer les interprètes à prendre conscience de la relativité du vocabulaire qu'ils ne peuvent pas ne pas employer et de la possibilité, en creusant sous les sens usuels, de rajeunir des significations qui seront peut-être un jour plus universalisables. Si les interprètes prennent conscience du symbolisme primaire et

inénarrable dont les symboles conceptualisés ne sont que des effets de surface ou des inducteurs plus ou moins appropriés, et si le fruit de ce long labeur de paroles abstraites pouvait être le goût du silence où le verbe peut être écouté, l'auteur ne dirait sans doute pas qu'il est récompensé de sa peine, puisqu'il reconnaît avoir d'abord écrit pour mettre de l'ordre dans ce qui se pense en lui, mais il pourrait dire qu'il serait heureux qu'ayant décidé de chercher d'abord le royaume de Dieu et sa justice, il lui soit donné par surcroît d'apprendre que la façon dont il poursuit sa quête du sens n'est pas celle d'une monade éphémère de cette planète et qu'un chemin reste possible vers le soleil.

3.0.5 Il ne nous appartient pas de juger si la science à venir retiendra l'idée d'une pneumométrie et la concevra comme on l'a fait, ni si elle admettra l'un ou l'autre de nos néologismes et de nos structures triadiques. On aura compris qu'il ne nous était plus possible de penser simplement théologie au sens traditionnel du mot, ni même philosophie de la religion ou phénoménologie ou histoire ou science de la religion. D'un autre côté, on pourra comprendre aussi que l'auteur, voyant d'un côté que quelques grands seigneurs de l'esprit pensent admirablement la complexité du réel, d'une part à partir de la discipline particulière qui est la leur, - histoire, philosophie, physique, sociologie, linguistique, psychanalyse, - et d'autre part sur le fondement ou l'implication d'une confiance critique à la langue d'usage de leur spécialité, et constatant par ailleurs son impuissance à ordonner sa matière en fonction d'un type déterminé de discours, croit se rendre compte maintenant qu'il n'a pas choisi de se placer à un poste d'observation qui à plusieurs doit évoquer le point de vue olympien de Sirius. L'auteur a plutôt le sentiment d'avoir été choisi par le sujet.

Il lui paraît que celui-ci flottait comme une possible hypostase dans l'air du temps qu'on respire aujourd'hui, et il lui arrive de rêver que la sagesse personnifiée des Proverbes bibliques qui est portée sur les nuées du ciel a bien pu tenter d'établir pour quelques heures sa tente chez lui comme chez d'autres pour y jouer en présence de l'éternel. C'est pourquoi nous avons joué à mesurer les expressions de l'esprit avec nombre, poids et mesure. Subépistémique, la structure expérientio-ludico-dramatique était pour nous un moyen de faire affleurer sous elle la structure conscientio-verbo-amoureuse qui nous semblait être protologique et rendre vraisemblable l'affirmation d'un *prōtos* éternel. Fréquemment arrêté dans nos lectures par les emplois vagues ou outrageants qui étaient faits des mots les plus usités par les spiritualités et les sciences de l'esprit, et en même temps devenu conscient que nos bribes de connaissances philologiques en aidaient plusieurs à définir leurs termes et leurs cadres de référence avec plus de pertinence, de sens critique, de rigueur et d'efficace spirituelle, présumant en outre que le survol qu'il nous avait été donné de faire des conclusions de beaucoup de sciences contribuait à renverser heureusement une certaine manière courante d'approcher le réel et de le manier, nous avons conclu que la démarche qui réussissait auprès de quelques étudiants avait quelque chose d'exemplaire et pouvait, du moins durant quelque temps et quelques fois, servir à d'autres enseignants et chercheurs à mettre un ordre provisoire et instrumental dans leur univers et dans celui de ceux qui les écoutent ou les lisent. - Il nous a semblé aussi que nos néologismes, nos traides, notre trinomanie même, nos références physiques ou mathématiques ne décourageraient personne de ceux qui auraient poussé leur lecture au delà du titre et des premières pages de ce long essai. Mais il est certain que bien des spécialistes, parmi ceux qui daigneront nous lire, jugeront que ce que nous appelons les "conclusions de la science"

a été simplifié, superficiellement compris, infléchi et même faussé. Mais nous aimerions leur demander le même préjugé de faveur que celui que nous avons entretenu envers les... primitifs! Ils devraient alors comprendre que les notions vulgarisables des sciences sont ici utilisées comme des représentations et des icônes et non comme des idoles ni comme des concepts techniques. De même que les savants utilisent des algèbres dont les racines plongent dans un terroir où elles sont métaphysiquement nourries des spéculations spirituelles antérieures de notre espèce, et de même que eux aussi métaphorisent et allégorisent, ainsi nous utilisons ce que nous comprenons de leurs symboles pour induire l'intelligence d'autres symboles. De ceux-ci nous ne prétendons pas qu'ils sont plus profonds ni même plus efficaces, ni peut-être d'un autre ordre, au sens que Pascal donnait à ce mot. Mais pour comprendre et interpréter les spiritualités soit traditionnelles soit récentes et surtout peut-être la science moderne en tant que spiritualité, il nous paraît qu'une longue familiarité avec le symbolisme tertiaire glossématique et imématique, puis avec le symbolisme secondaire et enfin avec le symbolisme primaire, était nécessaire à ceux dont la communauté internationale attend qu'ils ne fassent pas seulement de la science mais qu'ils entretiennent dans l'humanité la science de la science. Nous n'avons donc pas voulu polémiquer, ni contester la science. Il est vrai que nous avons ici et là échangé quelques coups avec le totalitarisme intolérant et persécuteur de certains mouvements de science. Et nous croyons comprendre quelque chose à cette sorte d'impérialisme, car ce serait mentir que de prétendre que nous n'en avons pas éprouvé la tentation. Ce livre est même l'expression d'une tentative pour surmonter cette tentation spécifique. Chaque symbole est de soi totivoque, avons-nous soutenu, et chaque ensemble de symboles, surtout ceux peut-être qui sont capables de

se formuler axiomatiquement, est lui aussi totivoque, et nous comprenons que, pour ceux qui les pensent et les pèsent vraiment, ces ensembles soient des ouvertures libératrices et enivrantes sur le tout du réel. En cela, ils sont peut-être mystiques. Mais chaque groupe de scientifiques sait bien aujourd'hui qu'il y a d'autres groupes de chercheurs à côté de lui, que leurs conclusions ne concordent pas toujours avec les siennes, qu'ils visent le même univers du sens à partir de cadres de références différents mais aussi légitimes. Aussi avons-nous tâché de sensibiliser les quelques-uns qui auront accepté de faire route quelque temps avec nous, à l'idéal de la tolérance et de la coexistence. S'ils y consentent, c'est que, déjà spirituels par leur effort de maîtrise sur une matière subjective, objective ou transjective, ils ont commencé, de la façon qui convient à beaucoup aujourd'hui, à faire ce que les spiritualités traditionnelles dites religieuses faisaient autrefois et continuent, chacune à sa façon, à faire encore. Ce faisant, les spirituels scientifiques contribueront à rendre la planète habitable, peut-être par des hommes de plus en plus réduits chacun à sa spécialité et à devoir dépendre d'un nombre de plus en plus grand d'autres spécialistes pour subsister et même pour persister à penser. Ces hommes de la civilisation planétaire seront peut-être plus méfiants que jamais des synthèses verbales et attentifs à la légitimité de langages très différents de celui que chacun est obligé de privilégier, quelque imparfait qu'il le sache. Mais notre esprit a besoin de vues d'ensemble, et notre époque, négligeant pour le moment les synthèses dépassées qui se révèlent prématurées, se dévoue à penser le plus possible l'ordre et l'intelligibilité internes des totalités partielles réellement maîtrisables. Les chercheurs croient qu'à chaque jour suffit sa peine, et ils laissent à



d'autres le souci du lendemain, ils abandonnent à d'autres spécialistes et à d'autres générations de spécialistes de relier par le fond les formes qu'ils isolent pour les mieux maîtriser. Mais les meilleurs parmi eux comme les meilleurs jadis parmi les spirituels traditionnels, interprètent leur volonté de puissance comme un moyen de mieux consentir à la maîtrise qu'exerce sur nous le réel, le principe et peut-être le Prince. C'est à cause de la complexité de l'attitude qu'il fallait définir dans ce travail, que nous avons cru devoir écrire ce dernier paragraphe: non comme une excuse, mais pour aider les spécialistes qui nous auront lu à admettre la possibilité qu'il y ait place dans la recherche spécialisée pour la spécialité de généraliste.

Achévé à Montréal

le 24 juin 1971

en la fête de saint

Jean Baptiste.

## Index des mots étudiés

Absolution	328	Complexe	392
Acte	96	Conscience	144
Adam	2235	Considérer	121
Adelphos	460	Conviction	201
Adulte	308	Copain	389
Agape	250	Copie	457
Agora	447	Corps	171
Aiōn	208	Cosmos	168
Algèbre	57,62	Coupable	342
Aliété	73	Crainte	317
Allégorie	446	Création	178
Alliance	326	Crise	284
Ambroisie	235	Croyance	129,200
Amour	149	Culte	398
Analogie	84	Cycle	298,398
Androgyne	469	Déchristianisation	434
Aner	224	Définition	23
Anthrōpos	224	Défunt	415
Anthropie	271	Déisme	360
Anthropomorphisme	354	Déité	163
Appel	141	Dema	219
Arété	320	Démiurge	179
Ascèse	261	Démonisme	409
Assembler	74	Déplication	392
Athéisme	360	Désécularisation	436
Auteur	448	Désir	121
Avril	111	Deux	373
Bantu	216	Dialectique	370
Beauté	162	Discernement	289
Bonté	160	Discours	25
Canon	347	Disséquer	134
Cercle	21	Doctrine	70
Censure	462	Don	243
Chamanisme	256	Double	392
Charité	197	Doulos	227
Christianisme	433	Doxa	166
Chronie	210	Drame	138
Chute	241	Droit	77
Civilisation	396	Dysfonction	420
Classique	284	Ecumène	431
Code	449	Élément	27
Coenologie	387	Elpis	195
Coeur	128	Empirie	135
Colère	351	Encyclopédie	399
Collègue	389	Energie	268
Commencement	22	Enfant	458
Communauté	387	Ensemble	74
Compagnon	389	Entéléchie	426

Enthousiasme	376	Instance	204
Enthymème	28	Institution	206
Entier	315	Intact	315
Entropie	267	Intégration	315
Epistème	134	Intentionnalité	159
Eponymie	275	Interdiction	351
Eros	198	Intériorité	120
Eschatologie	80,188	Interprétation	42
Espace	305	Intimité	120
Espérance	194	Intimiorité	120
Esprit	90	Involution	425
Eternité	208		
Ethique	401	Jectivité	312
Etre	31	Jeu	138
Etymologie	35	Jugement	323
Eusébie	317	Juin	111
Evolution	425	Justice	323
Exciter	485		
Expérience	138	Kudos	177
Explication	392		
		Lélège	228
Famille	217	Lexis	499
Fanatisme	348	Liberté	117
Faute	241	Lignum	88
Femme	470	Logique	43
Fête	349	Logos	126,136
Fétiche	249	Loi	344
Foi	202	Ludique	138
Fonction	414		
		Macranthrope	307
Générosité	246	Magie	420
Génie	247	Mai	110
Géométrie	3	Maigre	308
Gloire	165	Maître	110
Glossème	57,64	Mâle	469
Goëteia	423	Mana	175
Grégaire	447	Manquement	241
		Matière	88
Hagios	352	Médecine	254
Hauteur	308	Médiété	73
Hénothéisme	360	Méditation	254
Hiéros	351	Mémoire	282
Histoire	292	Mensonge	482
Homme	221	Mère	108
Hypostase	365	Messatologie	80
		Mesure	76
Idée	236	Métaphysique	87
Idole	58,238	Méthode	491
Imème	57,63	Microcosme	307
Implication	392	Mitra	388
Incitation	485	Monde	168
Inouk	217	Monothéisme	360

Morphisme	354	Problème	49
Musique	479	Profane	348
Mutation	388	Prohibition	349
Mystère	260	Prophète	416
Mystique	260	Protologie	80
Nabi	416	Réalité	342
Nécessité	114	Réciprocité	471
Nectar	235	Récit	485
Négligent	330	Référence	75
Noétique	491	Règle	77
Nom	143,275	Rélation	75
Nomos	345,368	Relativité	98
Obéissance	125	Religion	329
Objet	313	Religiologie	334
Obligation	327	Révolution	425
Oeconomie	346	Rite	477
Opérateur	258	Rythme	478
Ordre	238,324,478	Sacerdoce	417
Oubli	283	Sacré	348
Paedeia	399	Sacrifice	417
Panthéisme	360	Sacrilège	377
Paradoxe	70	Sagace	491
Paroisse	346	Saint	351
Parole	149	Salut	314
Parousie	253	Sanction	351
Passé	277	Science	134
Patent	278	Séculier	436
Pauvre	399	Sémiologie	379
Péché	241	Sens	384
Pédagogie	399	Serviteur	227
Penser	77	Sexe	469
Pénétrer	120	Siècle	436
Père	108	Sien	401
Péril	135	Signe	382
Personne	230,370	Société	387
Philia	198	Soeur	401
Physicomorphisme	354	Somatique	382
Physis	86	Structure	153
Pistis	202	Substance	365
Pneumologal	192	Sujet	313
Pneumogonie	94	Symbole	444
Poésie	153	Syneidèse	144
Polythéisme	360	Technique	404
Pontife	417	Témoin	293
Postulat	48	Temple	206
Pousser	142	Temps	206
Présent	205,252	Terre	221
Prêtre	417	Thaumaturge	379
Principe	49,112	Théisme	360

Théomorphisme	354
Théorème	51
Totem	248
Transcendance	491
Transcendantsaux	74, 162
Transjet	313
Trépassé	278
Trinité	72
Vent	78
Verbe	147
Vertu	319
Voeu	327
Voir	236
Voix	143
Volonté	196
Vrai	162

Théomorphisme	354
Théorème	51
Totem	248
Transcendance	491
Transcendants	74, 162
Transjet	313
Trépassé	278
Trinité	72
Vent	78
Verbe	147
Vertu	319
Voeu	327
Voir	236
Voix	143
Volonté	196
Vrai	162

## TABLE DES MATIERES

0. Introduction	1.
Première partie: ENTHYMEMES	8.
1.1.0 Postulats	11.
.1 Scientificité	12.
.2 Primitivité	12.
.3 Solidarité	13.
.4 Vocité	14.
.5 Expressivité	16.
.6 Spiritualité	16.
1.2.0 Définitions	20.
.1 Cercle	21.
.2 Commencement	22.
.3 Définition	23.
.4 Discours	25.
.5 Élément	27.
.6 Enthymème	28.
.7 Esprit	29.
.8 Etre	31.
.9 Étymologie	35.
.10 Interprétation	42.
.11 Logique	43.
.12 Mesure	45.
.13 Pneumometrie	46.
.14 Postulat	48.
.15 Principe	49.
.16 Problème	49.
.17 Théorème	51.
1.3.0 Représentations	54.
.1 Image	55.
.2 Graphème	55.
.3 Idole	58.
.4 Niveaux	60.
.5 Algèbrèmes	62.
.6 Imèmes	63.
.7 Glossèmes	64.

## Deuxième partie: THEOREMES

2.1.0	Trinométrie	68.
.1	Paradoxe	70.
.2	Trinité	72.
.3	Médiété, aliété	73.
.4	Unité	74.
.5	Relationalité	75.
.6	Mesures	76.
.7	Heuristique	78.
.8	Sections	80.
.9	Qualification	81.

## Première section: Protologie

2.2.0	Trinôme fondamental	83.
.1	Analogie	84.
.2	Physis	86.
.3	Matière	88.
.4	Esprit	90.
.5	Cosmogonie	92.
.6	Pneumogonie	94.
.7	Acte	96.
.8	Relativité	98.
2.3.0	Principe	106.
.1	Père et Mère	108.
.2	Maître	110.
.3	Prince	112.
.4	Nécessité	114.
.5	Liberté	117.
.6	Intimiorité	120.
.7	Désir	121.
.8	Obéissance	125.
.9	Coeur	128.
2.4.0	Structure	132.
.1	Science	132.
.2	Jeu	137.
.3	Appel	141.
.4	Conscience	144.
.5	Verbe	147.
.6	Amour	149.
.7	Structure	151.



2.5.0	Intentionnalité	157.
.1	Intentionnalité	159.
.2	Bonté	160.
.3	Transcendantsaux	162.
.4	Déité	163.
.5	Gloire	165.
.6	Cosmos	168.
.7	Corps	171.
.8	Mana	175.
.9	Création	178.

Deuxième section: Eschatologie

2.6.0	Temps	185.
.1	Eschatologie	188.
.2	Pneumologaux	192.
.3	Espérance	194.
.4	Charité	197.
.5	Foi	200.
.6	Instances	204.
.7	Temps	206.
.8	Eternité	208.
.9	Chronie	210.
.10	Famille	212.
2.7.0	Idée	215.
.1	Bantu	216.
.2	Inouk	217.
.3	Dema	219.
.4	Homo	221.
.5	Anthropos	224.
.6	Serviteur	227.
.7	Persona	230.
.8	Adam	235.
.9	Idée	236.
2.8.0	Opérateur	240.
.1	Manquement	241.
.2	Don	243.
.3	Générosité	246.
.4	Totem	248.
.5	Agape	250.
.6	Présent	252.
.7	Médecine	254.
.8	Chamanisme	256.
.9	Opérateur	258.
.10	Mystique	260.

2.9.0	Histoire	266.
.1	Entropie	267.
.2	Energie	268.
.3	Anthropie	271.
.4	Eponymie	275.
.5	Passé	277.
.6	Mémoire	282.
.7	Classique	284.
.8	Crise	289.
.9	Histoire	292.
.10	Historiologie	295.
.11	Cycles	298.

## Troisième section: Messatologie

2.10.0	Religion	303.
.1	Espace	305.
.2	Macranthrope	307.
.3	Jectivité	312.
.4	Salut	314.
.5	Eusébie	317.
.6	Vertu	319.
.7	Justice	323.
.8	Alliance	326.
.9	Religion	329.
.10	Religiologie	334.
2.11.0	Transjectivité	341.
.1	Réalité	342.
.2	Loi	344.
.3	Sacré	348.
.4	Morphisme	354.
.5	Théisme	360.
.6	Hypostase	365.
.7	Trialectique	372.
.8	Sémiologie	379.
2.12.0	Objectivité	386.
.1	Coenologie	387.
.2	Complexe	392.
.3	Civilisation	396.
.4	Ethique	401.
.5	Technologie	404.
.6	Démonisme	409.
.7	Fonction	414.
.8	Dysfonction	420.
.9	Involution	425.
.10	Désécularisation	436.

2.13.0	Subjectivité	442.
.1	Symbologie	444.
.2	Allégorie	446.
.3	Code	449.
.4	Copie	457.
.5	Censure	462.
.6	Sexe	469.
.7	Rite	477.
.8	Récit	485.
.9	Pensée	488.

Troisième partie: CONCLUSION

3.0		496.
-----	--	------